CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "BALMES" DE SOCIOLOGÍA

LA INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

UNA INVESTIGACION SOCIAL-HISTORICA A LA LUZ DE LA FILOSOFIA ACTUAL

POR

RAFAEL GAMBRA CIUDAD

DOCTOR EN FILOSOFIA Y LETRAS
CATEDRÁTICO DE FILOSOFIA

MADRID
1946

EDICIONES JURA — San Lorenzo, 11.—Madrid

P R O L O G O

El Materialismo Histórico ha sido la única de las teorías de la Historia y de la Sociedad forjadas en el siglo pasado que ha pervivido, de alguna manera, hasta nuestros días.

En su elaboración concreta al servicio del marxismo no puede negarse que la teoría está en crisis dentro del ámbito científico. Pero, en su fondo ideológico, ha perdurado, y aun hoy se presenta a muchas mentes torturadas como la interpretación más sencilla, aunque terrible, de las luchas humanas, en especial de las modernas de signo predominantemente económico.

Por otra parte, algún rasgo del pensamiento actual —como su historismo*—favorece una cierta reviviscencia de la Interpretación Materialista de la Historia, y algunos aspectos de la Filosofía de nuestros días—como su existenciatismo* in-transcendente *y aferrado al exis-*

tente concreto—parecen salir al encuentro de una tal explicación del proceso histórico y social.

Pues bien, desde nuestro tiempo, y partiendo de una previa y recta comprensión de los datos de la Filosofía actual, ¿qué significación, sentido y límites cabe otorgar hoy a la Interpretación Materialista de la Historia? ¿Cuáles fueron los supuestos implícitos en ella y el espíritu que la animó? ¿Qué valor se les puede otorgar en el marco ideológico de nuestra época?

A estas cuestiones cabe añadir una última: ¿Cómo podría concebirse, en sus líneas generales, una teoría histórica y social inspirada en ese recto desarrollo del pensamiento actual?

Estos serán nuestros problemas. Problemas cuya discusión y enjuiciamiento ofrezco, en un trabajo realizado con el interés y el entusiasmo de una tesis doctoral, al filósofo de la Historia, al sociólogo, al historiador, al lector en general.

PRIMERA PARTE

LA INTERPRETACION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

(POSICIÓN, GÉNESIS, ELEMENTOS)



1.—EL TEMA DE LA HISTORIA EN NUESTRO TIEMPO

El tema de la Historia ha ocupado un puesto central en la especulación filosófica de los últimos tiempos. La sensibilidad histórica se desarrolla en el siglo XIX manifestándose tanto en su estudio científico como en el más profundo de su interpretación filosófica, hasta llegar a ser, en frase de García Morente, «la ciencia típica de nuestro tiempo» (1).

La especulación racionalista, característica de las últimas centurias, fué la primera en poner sobre el tapete de la preocupación filosófica el problema de la Historia. Los historiadores anteriores—escribe E. A. Seligman—contentábanse, en su mayor parte, con describir los hechos de la Historia política y diplomática; y, cuando deseaban algo más que la simple exposición de los hechos, acudían generalmente al recurso de la teoría del *grande hombre* o a la más vaga doctrina (aje-

---

(1) GARCIA MORENTE.—*Ideas para una Filosofía de la Historia de España*.—Madrid. Publicaciones de la Universidad, 1943, página 11.

na aún a una explicación racionalista, del *genio de la época* (1).

Pero para el racionalismo idealista la realidad histórica con su acontecer concreto e irrepetido tenía que ser la última y más fuerte dificultad que encontrara en su marcha ascensional hacia la idea pura. El orden histórico—dice Zaragüeta—«se caracteriza, ante todo, por su concreción y complicación casuística, provinente de que en cada circunstancia o coyuntura espacio-temporal se producen—en gran parte a favor del azar—complejos de realidades... que tienden a sustraerse más o menos a la uniformidad propia de las *normas generales*».

Tras la filosofía de los siglos XVII y XVIII, que había plasmado en síntesis racionalistas perfectas, sobrevenía el planteamiento del último y más intrincado problema para una mente idealista: el desarrollo histórico preñado de azar y de contingencia, concreto, alógico, refractario a toda estructuración racional. Como dice García Morente, «todavía el acontecer en el tiempo, la sucesión y vicisitudes de los hechos humanos, quedaban fuera de esa naturaleza racionalizada. Todavía la Historia seguía siendo un escándalo para la razón pura que no podía someter a sus principios las irregularidades de la vida humana» (2).

Y es Hegel quien resuelve o intenta resolver este

(1) SELIGMAN, EDWIN, R. A.—*La Interpretación Económica de la Historia*.—Madrid. Beltrán, 1929, p. 73.
(2) GARCIA MORENTE.—Ob. cit., p. 13.

problema cumbre del racionalismo, coronando así la especulación de su tiempo con un sistema que, en frase de Höffding «como la poesía goethiana, concilia lo ideal con lo real, nuestras pretensiones con lo que poseemos, nuestros deseos con lo que hemos alcanzado» (1). Por medio de su idea de la razón histórica o dialéctica, la Historia quedaba prendida en el sistema de la razón pura, y sus acontecimientos no serían ya sino la manifestación externa de un proceso racional, necesario como la idea absoluta.

El sentido de la Historia no se deduciría ya de una concepción providencialista, ni aun siquiera del espíritu del pueblo o de la raza, que entrañan de por sí un elemento dado, concreto, existencial y alógico por ende, sino que brotaría de la misma estructura racional del absoluto en su proceso dialéctico.

«La nueva filosofía alemana—concluye Engels—se resumió en el sistema hegeliano, en el que, por primera vez (y en esto consiste su mérito), el mundo entero, natural, *histórico* e intelectual, fué representado como un proceso; es decir, como hallándose en un cambio, transformación y desarrollo constante en el que se trató de encontrar la trabazón íntima que hace de él un todo. Desde semejante punto de vista, la Historia humana ya no aparecería como una caótica confusión de arbitrarias violencias condenables ante el tribunal de

(1) HOFFDING, HARALD.—*Kierkeguard*.—Madrid. *Revista Occidente*, 1930, p. 29.

la razón filosófica, sino como el proceso del espíritu humano.

»El problema del pensamiento era seguir su propia marcha progresiva a través de sus vicisitudes hasta buscar la ley íntima (racional) de estos fenómenos, debidos, en apariencia, a la casualidad» (1).

La realidad histórica fué, pues, la última conquista para el sistema de la razón pura. Pero fué también el primer baluarte que se resquebrajó en su recinto y la vía de agua por donde su armazón unitario vino al fin a pique. Hemos dicho, con Engels, que en Hegel culmina el idealismo alemán en un sistema unitario racional. En realidad, esto no es cierto en toda su extensión: En el mismo Hegel late ya un elemento irracional, alógico, que se puede admitir como algo existencialmente dado, pero nunca comprender en la necesidad de la idea. Ese mismo proceso dialéctico, con el rodaje necesario de sus fases, por más que queramos vestirlo con ropaje esencial, tendrá siempre una clara significación histórica, como si fuera el tributo que la Historia impone o su protesta latente a ser asimilada en una concepción racionalista.

En Schopenhauer, ya mucho más claramente, el ser y la vida de este mundo están dominados por una voluntad ciega, por un *impulso* irracional e infeliz que él aún cree superable, por su negación, en el plácido y quieto nirvana.

---

(1) Vid.: ENGELS.—*Socialismo Utópico y Socialismo Científico*.—Trad. Atienza. Madrid, 1886.

Y son Nietzsche y Bergson quienes, construyendo ya en abierta oposición al sistema racionalista, no sufren ni deploran ese último elemento irracional, sino que lo hacen centro de su sistema. entregándose a él y creyendo encontrar en su contacto vivo una fuente de conocimiento superior a la razón especulativa.

Pero ya mucho antes que éstos Kierkegaard había puesto de manifiesto la crisis violenta del *sistema* de la razón pura en la misma raíz del problema con la preocupación por la existencia concreta.

En un siglo adorador del absoluto racional, de la unidad superior que ha de conciliar los contrarios y superar las antítesis en la marcha del pensamiento especulativo, Kierkegaard, al igual que Sócrates decía de sí, «fué sobre la ciudad como el tábano sobre el caballo para que no se duerma y amodorre».

Suponer el Cosmos y la vida compuestos de *elementos* ordenados ya de por sí mismos, desde los elementos lógicos hasta la existencia concreta y su desenvolvimiento histórico, como manifestación fluyente de un absoluto racional y armónico, es cosa fácil desde la abstracción, desde la cátedra. Pero no es necesario que la investigación concreta ponga de manifiesto hacia atrás en la Historia la radical falsedad de la deducción racional, ni que la vida la descubra hacia adelante, sino que «en lo más íntimo del hombre habita siempre la angustia» (1) ante lo que existe, y del mismo modo podía no

---

(1) KIERKEGAARD, S.—*Die Tagebücher*.—Publicados y traducidos por T. Haecker. Innsbruck, 1923, p. 249.

existir, y la contingencia y el azar en su evolución y lo irracional y la nada en su fondo. «Cuanto existe me inquieta—dice—; desde el más diminuto mosquito hasta los misterios de la Encarnación».

Esta preocupación existencial domina a toda la filosofía actual y marca la línea de su problemática central Si se llegó a un punto en que parecía lograda la armonía de un fondo absoluto y quieto al que todo se había reducido, en los últimos tiempos hemos vivido las primeras y más recias sacudidas del gran ídolo de la Razón pura que comenzaba a caer. Sören Kierkegaard comenzó planteando dificultades, pero nuestros días han hecho de esas dificultades sistema, y parece que todavía vivimos de aquellas primeras convulsiones. Si la moderna divinidad, el *absoluto* de la Razón, costó siglos para ser completada en un sistema omnicomprensivo, no es extraño que duren años los primeros clamores de su descredito.

Y digo los primeros clamores porque todavía estamos en el primer orden de cosas que se subleva contra la inmutabilidad esencialista del *sistema*. Es la existencia concreta con su desarrollo histórico lo que hoy protesta y se separa y hasta se hace piedra angular de nuevos sistemas.

La Historia que, como vimos, fué la última conquista para la sistematización racionalista es, casi enseguida, la primera en desasirse violentamente. Pronto se vió—como dice García Morente—que el empeño es contradictorio, que un acontecer sistemático no es acon-

tecer histórico (1). «Por amplias y flexibles que sean las mallas del esquema racional, nunca podrán caber en ellas las inimaginables posibilidades que se nos ofrecen en la realidad histórica» (2). «Los intentos de sistematizar racionalmente la Historia condujeron necesariamente a *deshistorificar* la Historia, es decir, a reducirla a otra realidad no histórica—por ejemplo, la Economía (Marx), la Geografía (Taine), la Etica de los valores (Rickert), etc.» (3).

Tras estas primeras convulsiones del desmoronamiento del *sistema* vendrán nuevas percepciones de diferencias irreductibles, no ya por parte del mundo de la existencia concreta, sino dentro del mismo orden esencial. Así, la marcha del pensamiento actual seguirá caracterizándose como un avance hacia un nuevo clasicismo, más sensible a diferencias y distinciones que al ideal romántico de reducción a la unidad.

---

(1) GARCIA MORENTE.—Ob. cit., p. 15.

(2) Idem id., p. 14

(3) Idem id., p. 16.



II.—SISTEMATIZACION E INTERPRETACION HISTORICAS

Como se ve, la Historia, tanto por su inclusión como por su desasimiento del *sistema,* ha ocupado un puesto central en la atención filosófica de los últimos tiempos, hasta poder calificarla de ciencia típica de nuestra época.

Sin embargo, la significación de la Historia en nuestro tiempo no tiene un valor meramente negativo. La atención no se fija hoy en ella únicamente, como lo haría ante el muro cuarteado de un, al parecer, sólido edificio. Tiene también una significación positiva. No es sólo síntoma o medio para reparar en otra cosa, sino que ella misma reclama para sí la atención como un objeto de estudio.

El que la Historia, por su misma naturaleza, haya resultado irreductible a una estructura racional, refractaria al sistema de la Razón pura, no quiere decir que haya de ser abandonada como objeto de una investigación racional interpretativa. La Historia, como toda realidad dada como objeto positivo, siempre ha pe-

dido ser interpretada. Tenemos interpretaciones históricas desde los primeros sistemas filosóficos. Pero es muy distinto pretender *interpretar* la Historia a querer *sistematizarla* desde un punto de vista racional, como el idealismo de las pasadas centurias pretendía. Del mismo modo que es muy distinto el intelectualismo del racionalismo, aunque hoy la reacción ante el fracaso del segundo haya arrastrado en el concepto de muchos al primero.

Una cosa es pretender leer *dentro* de la realidad (que es la labor racional y humana por excelencia) y otra tratar de *reducir* a Razón esa realidad que nos es dada como objeto. La una es una labor cognoscitiva; la otra, una labor asimilativa.

Si la segunda fracasa (como ha ocurrido), queda al descubierto la primera labor, la de interpretación, que se presenta como necesaria, para, por medio de su inclusión en una categoría de seres, sentar los cimientos de la concepción que se oponga al fenecido *sistema* de la Razón pura.

Ante la Historia no se puede tener, pues, la actitud que se tiene frente al *problema*, aprovechando la contraposición que hoy se hace. El problema (matemático, por ejemplo) es, en efecto, algo que, si no está incorporado a nuestro funcionamiento racional, se ha de trabajar por resolverlo, por reducirlo. Por verlo como algo propio, inmanente a nuestro modo de razonar. Esta fué la actitud del idealismo frente a la existencia concreta y frente a la Historia. Pero tampoco podrá ser

la nuestra la actitud que se toma frente al *misterio,* a lo que nos es dado, pero que de raíz es incomprensible, alógico, superior, que se reconoce humildemente y adora.

Antes bien, la Historia es una realidad humana, la única realidad para algunos, y la actividad racional no se puede inhibir en su presencia como no se inhibió nunca. Nuestra actitud frente a ella será, pues, una tercera: la que se tiene ante la realidad como *objeto de conocimiento racional,* actitud humilde de reconocerla como es, como tal realidad, pero no servil sino animada de la pretensión de penetrarla intelectualmente.

Así, hoy mismo se estudia la relación entre ser y tiempo y el modo en que uno y otro, abrazados, puedan dar luz sobre el ente histórico. Cuestiones todas que revelan una preocupación interpretativa de la Historia. Y, aunque algún sistema filosófico actual no traspase la pura inmanencia al ser contingente y finito en su concreción temporal e histórica, por todas partes se advierte un esfuerzo hacia la trascendencia que corone una verdadera labor intelectiva e interpretativa.

El mismo *irracionalismo,* que parece ser común denominador de los sistemas filosóficos de hoy, es evidente que no lo es tanto como pretenden sus creadores. Acentúan esta nota por reacción contra el racionalismo hasta ellos dominante, pero, enfrentados con un sano intelectualismo, se vería que no usan categorías mentales muy distintas a las de éste. Según Minguijón «la distancia entre intelectualistas e intuicionistas queda muy

reducida si no se incurre en exclusivismos o exageraciones de escuela» (1).

Se ha dicho, y no sin razón en algún aspecto, que los pensadores actuales no hacen ni pueden hacer verdadera Filosofía, porque el hombre de nuestro tiempo tiene un quehacer más urgente y radical que será preciso superar para, sobre él, hacer Filosofía. Construir lo que un autor contemporáneo ha llamado el *suelo* de la Filosofía.

Esto parece cierto en un sentido: Hoy falta esa gran dirección filosófica que caracteriza a todos los tiempos y orienta ya, en cierto modo, la preocupación filosófica de cada pensador. Esa dirección fué, por ejemplo, en los siglos últimos el racionalismo idealista. Hoy se pugna, en efecto, por construir esa dirección, y parece, como he dicho, que todavía se vive sólo de las convulsiones del *sistema* racionalista.

Pero no puede ser cierto, si se quiere decir con ello que la Filosofía no es algo primario y radical, que hace falta un mundo de cosas sobre el que se intuirán unas *ideas vitales* que sólo después se concebirán y recibirán forma lógica, estable y transmisible en razonamientos filosóficos. La Filosofía, si ha de conservar el significado que siempre tuvo, ha de considerarse como una actividad primaria y sin supuestos ni bases distintas. La razón no es el elemento de estructurar o mo-

(1) MINGUIJON, S.—*Los intelectuales ante la Ciencia y la Sociedad.*—Madrid. Real Academia de Ccias. Morls. y Polts., 1941; página 69.

delar ideas o intuiciones que reconozcan otro origen, sino, antes bien, nuestra más clara ventana abierta sobre la realidad, el más profundo medio de conocimiento, y la Filosofía, como estudio racional de la totalidad de las cosas por sus razones más profundas, habrá de ser, en todo caso, algo radical y primario, sin un mundo o situación previa que la predetermine (1).

Así, pues, la Historia es tema central en nuestra época, y es estudiada en nuestros días, no sólo en relación con el problema de la *angustia* ante la realidad existencial, sino por sí misma en su necesidad de interpretación.

---

(1) Esto no quiere decir que no pueda existir *otra* fuente de conocimiento, también primaria y superior (la fe) cuyo contenido —absolutamente cierto— deba coincidir en todo caso con el de la investigación filosófica en sus puntos de contacto y aun depararle algún conocimiento nuevo, sirviéndole así de guía para no errar.

Pero, como queda indicado, en ningún caso puede considerarse a la Filosofía como una mera construcción racional sobre el contenido revelado o sobre cualquier otra situación previa.

III.—EL MATERIALISMO HISTORICO

Entre las teorías de Filosofía de la Historia y de la Sociedad surgidas en los últimos tiempos, entre aquéllas que García Morente dice que reducen la Historia a algo que no es Historia, tenemos una, *la Interpretación materialista de la Historia,* que, a pesar de haber sido sistematizada en el siglo pasado y bajo la inspiración del *sistema* (de la dialéctica hegeliana concretamente), ha perdurado hasta nuestros días, y aun hoy es para muchos *la triste realidad o la dura prosa* a que hay que someterse si se quiere tener una idea cabal del proceso histórico.

Esta supervivencia más allá de su tiempo y ambiente ha sido debida, en líneas generales, a que el Materialismo histórico, en su elaboración sistemática por Marx y Engels, aunque inspirado por el racionalismo alemán, contiene ya un elemento no sólo ajeno sino de reacción contra él. Marx, en efecto, recoge también, de una parte, el naturalismo de Feuerbach, y de otra la aspiración de Saint Simon a lograr, en contradicción con las corriente liberales y constitucionales de su épo-

ca, una renovación profunda que se ajuste a la realidad de los hechos sobre la base de la ciencia experimental.

Así, el Materialismo histórico representa, en un aspecto, una reacción contra el idealismo absoluto y atemporal de Hegel. El Yo puro deja de mirar por un momento a sí mismo para volverse, de alguna manera, a la objetividad, a la relación con otros Yos, al *ser social*, que constituirá el elemento medular de la teoría. La Interpertación materialista, en su impulso original, representa la relativización e historificación de la concepción hegeliana, y, también, lo que Legaz llama su *sociologuización*. El idealismo alemán era, como absoluto e puro, antihistórico, y, además, antisociológico. Sin embargo, esto, como he dicho, es sólo el impulso primitivo del Materialismo histórico. Después, en su desarrollo, es seducido por los criterios dominantes en la época, y ese *sér social*, esa realidad *económica* (interpretado en sentido materialista) se absolutiza a su vez y se convierte la teoría en una nueva concepción atemporalista y, como veremos, mecanicista.

No sólo por su significación originaria ha pervivido el Materialismo histórico. Además, esta interpretación histórica se forjó sobre una forma general de filosofar, el materialismo, que no es de este o de aquel tiempo sino de todos.

Siempre fué el materialismo a modo de contrapeso o de lastre que ha servido a la actividad especulativa del hombre para no perder el contacto con el mundo tangible y material que le rodea, presentándose en mu-

chas ocasiones en forma de reacción como la más justa llamada de la realidad a las construcciones idealistas.

Podemos aplicarle el juicio de Lange: «el materialismo constituye el grado primero e inferior de la Filosofía, pero también su base más sólida y firme.»

El materialismo ha surgido y desaparecido mil veces en la historia del pensamiento humano. En cada caso aplicado a los problemas que eran eje de la preocupación filosófica del momento. No es extraño, pues, que en una época de preocupación histórica, como hemos visto que es la presente, el Materialismo histórico perviva latente y aflore muchas veces en diversos sistemas. Mas el materialismo, por aplicarse a la Historia, no deja por eso de ser una explicación metafísica y, por lo mismo que trata de explicar la ley íntima de la evolución humana reduciéndola a una estructura material, pretende, además, como dice Posada (1), interpretar la realidad social, lo que es ya Sociología estricta. Según Boukharine, «la situación del Materialismo histórico no es ni la Economía Política ni la Historia, sino la ciencia general de la Sociedad y de sus leyes de desenvolvimiento, es decir, la Sociología. Aparte de esto, constituye un método histórico, pero sin quitarse su significación sociológica» (2). Es decir, por su condición metafísica trasciende del campo de la Filosofía de

---

(1) POSADA, Adolfo.—*Prólogo a la ob. cit. de* SELIGMAN, página 63.

(2) BOUKHARINE, N.—*La théorie du Matérialisme Historique.*—París, 1921. Intr., p. 6.

la Historia, presuponiendo ya una concepción de Sociología filosófica.

Para Marx, en la génesis de la Sociedad y de la Historia deben distinguirse tres momentos: los modos de la producción o *fuerzas productivas materiales*, que son la causa última de la evolución social y determinan el segundo momento, de *relaciones de producción*. Estas relaciones forman la estructura económica de la Sociedad sobre la que se levantará la *superestructura jurídica y política* con sus formas sociales concretas (1).

Los dos primeros momentos (o mejor el segundo con su inmediata relacion causal en el primero) se engloban corrientemente en lo que se llama la *infraestructura económico-material*, que suele oponerse simplemente a los fenómenos de la *superestructura*.

Sin embargo, a pesar de esta formulación que parece bastante concreta, nos sería imposible reducir a términos precisos la tesis de la Interpretación materialista de la Historia. Del estudio comparado de sus principales representantes se saca solamente la impresión de que no ha llegado a constituir un cuerpo de doctrina elaborado y sujeto a determinaciones claras y unívocas.

En ningún caso podríamos llegar a resultados ciertos (o dogmáticos dentro de la teoría) sobre qué género de influencia o determinación ejerce la infraestructura económico-material sobre el mundo del espíritu y so-

---

(1) Vid.: MARX, K.—*Crítica de la Economía Política*.—Traducción Barriel.—Madrid. Biblioteca Científica Universal. Prólogo.

bre las instituciones sociales de cada época. Ni sobre si este mundo ideal tiene una verdadera existencia, aunque determinada, o si es simplemente manifestación, fenómeno o eflorescencia de la auténtica realidad. Ni qué debe entenderse por *relaciones económico-materiales*, ni hasta dónde llega su materialidad. Ni qué sentido tiene ese en *último término* que se adjudica siempre a la influencia económico-material.

Si tratamos de dar una definición precisa de esta interpretación, cualquiera que ésta sea, encontrará siempre adversarios decididos entre los mismos representantes del Materialismo histórico. Si la definimos como «la teoría que concibe la Historia toda como determinada y explicable, en último análisis, por la condición económica de un pueblo», aunque se encuentre avalada por muchas expresiones de sus mismos fundadores («se trata sólo de explicar en último análisis—Engels—todos los hechos históricos mediante la estructura económica subyugante—Marx—), encontramos a Pareto que la coloca entre las interpretaciones vulgares o populares del Materialismo histórico. Tampoco el mismo Engels deja de rechazar esta interpretación estricta, sobre todo después de la muerte de Marx, ante los ataques de la crítica: «Marx y yo—dice—somos, en parte, responsables de que se hayan atribuído a veces al lado económico más importancia de la que merece. Al defendernos de los ataques de nuestros contrarios, era preciso hacer resaltar el principio dominante negado por ellos, y no siempre teníamos tiempo, lugar ni oportunidad

para fijarnos en los demás factores que estaban comprendidos en las reacciones mutuas que nosotros descuidábamos» (1). Y en otro lugar: «No es que la situación económica sea la causa, en el sentido estricto de ser el único agente activo y que todo lo demás sea tan sólo un resultado pasivo. Por el contrario, trátase de un caso de acción mutua sobre la base de la acción económica que, en último término, siempre se impone» (2).

Si, en cambio, la definimos simplemente como «la interpretación de la Historia que sobrevalora el elemento económico-material (sin negar realidad y eficiencia a los demás) por estimar superior su influencia», nos encontramos con que, desde luego, casi todos los seguidores de la Interpretación materialista rechazan la teoría de la diversidad de *factores* actuantes en la Historia. Hablan de *determinación* por parte de las condiciones económicas de producción material, del *fundamento* o *sustrato* oculto de la estructura social y política, de la *superestructura* o simple epifenómeno ideal.

Así, escribe Labriola: «Todos los supuestos factores independientes de la Historia, como la Religión, el Arte, la Ciencia, el Derecho no son más que abstracciones o generalizaciones nacidas de la necesidad de la forma narrativa de la Historia. Todos esos factores deben re-

(1) ENGELS.—Carta publicada en *Der Socialistische Akdemiker*. Oct. 1, 1895, p. 372.

(2) Idem id., p. 373.

ducirse al económico, al modo de la producción. No es posible, por consiguiente, caracterizar al Materialismo histórico como una doctrina que, simplemente, atribuye la preponderancia o la acción decisiva al factor económico. No se trata de preponderancia, puesto que es la única energía que explica la Historia» (1).

Resultaría, pues, que si buscásemos el elemento común en todos los defensores de la Interpretación materialista de la Historia, nos quedaríamos sólo con una actitud positivista que, como dice Labriola, «oponiéndose a espejismos e ideaciones no críticas (desde la *Ciudad de Dios* hasta la *Idea* de Hegel), trata de rehacer mentalmente la génesis y complicación del vivir humano y su desarrollo histórico a partir de las primeras necesidades elementales materiales que determinan después las formas de asociarse y de obrar» (2).

---

(1) LABRIOLA.—*Essai sur la Conception Matérialiste de l'Histoire.*—París, 1897, p. 169.

(2) LABRIOLA.—*Del Materialismo Histórico.* (Dilucidación preliminar.) Trad. Pat.—Valencia. Sempere, s/f., p. 11.

IV.—ECONOMISMO, REALISMO Y MATERIALISMO HISTORICOS

Así pues, más que caracterizar la Interpretación materialista de la Historia en un determinado autor, nos conviene, en esta primera parte expositiva, hacer de ella una caracterización histórica viendo los elementos o factores ideológicos que han obrado en su formación, así como, siquiera sea rápidamente, sus derivaciones y aplicaciones. Al fin, es a través de su línea de desenvolvimiento histórico, y en el sustrato que ha dejado latente, como todavía pervive y nos interesa para el momento filosófico actual.

Pero, ante todo, y a fin de delimitar los campos, conviene relacionar y distinguir la Interpretación materialista de la Historia de la *Interpretación económica* primero y de la *Interpretación realista* de la Historia después. Muchos autores, en efecto, las involucran para ponerse al abrigo de la crítica, incluyendo el Materialismo histórico en una simple interpretación *económica* o en la que llaman más amplia corriente *realista* de la Filosofía de la Historia.

Para Croce la denominación de Materialismo histórico a la teoría sociológica e histórica de Marx es inadecuada. Para ella las condiciones económicas son las decisivas «y forman el hilo encarnado que atraviesa toda la Historia y guía por ella al entendimiento». Posada distingue «la posición adoptada más o menos explícitamente por Marx y por Engels, que engendra el Materialismo histórico propiamente dicho, de la doctrina que poco a poco se ha ido formando en una serie de manifestaciones diversas, en el sentido de la *Interpretación económica* y dentro de la *concepción realista de la Historia*» (1). Es decir, que tomado el Materialismo en su línea histórica de formación y evolución, lo identifica con una Interpretación económica de la Historia.

M. Worms señala, como la tesis fundamental del Materialismo histórico, que «de todos los factores propiamente sociales del desenvolvimiento de la humanidad, el factor económico es el más importante, porque determina todos los demás; es la base cuya superestructura constituyen éstos, el contenido del cual ellos son forma» (2).

Para saber si es lícita esta ecuación de la Interpretación *materialista* con la *económica* de la Historia, debemos precisar qué sentido y extensión tiene este término de *económica* aplicado a una interpretación his-

(1) POSADA.—Prólogo cit., p. 32.

(2) WORMS, R.—*Annales de l'Institut International de Sociologie.* — París, Giard & Brière, 1901. Tomo VIII, página 265.

tórica y ver después si coincide con el punto de vista interpretativo de los materialistas históricos.

Es cierto que, aun entre los más caracterizados de éstos, se habla continuamente de un núcleo económico o de unas relaciones económicas que dan su razón de ser a todas las superestructuras.

Marx parece reducir a términos precisos lo que entiende por esas *relaciones íntimas esenciales* que están en la base de la infraestructura económica. «El modo de producción de la vida material—dice en la *Crítica de la Economía Política*—determina de modo general el proceso social, político e intelectual de la vida».

Ahora bien, lo característico de la Economía—pregunta Posada—, ¿es el elemento material dado en el instrumento de producción? (1).

En primer lugar «no puede concebirse estrictamente como la aplicación del *útil* en la obtención del producto, sino que entraña toda la *técnica* de la producción misma: el sistema de los instrumentos inventados por el hombre y por él empleados en obtener el producto y en transportarlo para ponerlo al alcance del consumidor. Ya en la relación económica así concebida interviene el espíritu humano y no sólo el aspecto material del *útil*».

La Economía tiene, pues, un sentido más amplio: un proceso total desde la producción al consumo. Y aquí hay que mirarlo ya desde este segundo punto de

(1) POSADA.—Prólogo cit., p. 55.

vista y no olvidar las formas impuestas a la producción por el *consumo*, consumo realizado en función de la satisfacción de la necesidad que es el estímulo capital del movimiento vital.

Y esas necesidades ¿miran sólo a la satisfacción de tipos materiales? Aquí la explicación psicológica que de los fenómenos económicos da Buylla: «Con frecuencia el consumo es el que dicta sus órdenes a la producción; los caprichos de la moda cambian muchas veces toda la orientación de las industrias. Cierto es que a menudo los productores son los que *lanzan* las nuevas modas; pero, aun en este caso, nada pueden hacer como no sea inspirándose en los gustos del público» (1). Es decir, los productos que aparecen en el mercado de los hombres son, de una parte, producto de una técnica completa en la que juega papel principal el espíritu del hombre, y, de otra, han de caer en un medio de apetencias espirituales y materiales que les depare éxito y razón de ser. Según Tugan Baranowski, es erróneo el concepto vulgar de Economía (que es el que manejan Marx y Engels): actividad humana dirigida a la satisfacción de las inmediatas necesidades del organismo (vestido, alimento, habitación). Señala como objeción, en primer lugar, que no pueden separarse totalmente las necesidades vitales de otras menos apremiantes (como el lujo); y, en segundo lugar, que casi todos los objetos pueden servir para las necesida-

(1) Vid.: BUYLLA.—*Nociones de Economía.*—Barcelona, 1901.

des más diversas (la madera, por ejemplo, para muebles o instrumentos de música). Caracteriza a la economía, según él, el ser un medio para algo, nunca un fin en sí. El producto de la actividad económica es un medio para satisfacer necesidades materiales o no materiales (1).

En resumen, la relación económica ¿ha de tener necesariamente un núcleo material de satisfacción de las primarias necesidades materiales? En modo alguno. Se trata de una confusión muy extendida: la de lo material y lo económico, según la cual las relaciones económicas son de contenido utilitario en cuanto suponen la utilidad puesta al servicio de las llamadas necesidades materiales (2).

Lo económico—afirma M. de Greef—no es materialista ni idealista: sólo puede ser social. Ahora bien, ningún fenómeno sociológico es puramente inorgánico, sino una mezcla a la vez inorgánica, orgánica y psíquica con algo más que es lo característico de esta superior combinación social (3).

Al respecto dice Seligman: «hay tantas clases de relaciones sociales como clases de necesidades sociales. Nosotros tenemos necesidades colectivas e individuales y, entre ambas, físicas, morales, religiosas, jurídicas, políticas y otras muchas... Todo el mundo aprecia conti-

(1) Vid.: BARANOWSKI, T.—*Los fundamentos teóricos del Marxismo.*—Madrid. H. Reus, 1915.

(2) Sobre este concepto de la Economía como medio, vid.—O. SPANN.—*Filosofía de la Sociedad.*—Madrid. Rev. Oc., 1933.

(3) DE GREEF, M.—*Annales* cit., VIII, p. 165.

nuamente los objetos e ideas de acuerdo con su valor estético, científico, moral, filosófico, etc.» (1).

Podemos concebir, en resumen, a la economía como el orden que surge del contraste entre la *ilimitación* de nuestras aspiraciones (plano ideal) y la *limitación* de nuestros medios (plano real). Orden que exige un incremento en la producción y un cercenamiento en los apetitos.

Así pues, no habría inconveniente en admitir que pudiera hacerse una interpretación de la Historia desde un punto de vista económico, lo cual serviría de método excelente, y que sobre la realidad social pudieran darse unas leyes económicas que expresaran la regularidad de sus necesidades y su influencia en la producción. «Porque en definitiva—dice Posada—la concepción económica de la Historia no es sino una interpretación o explicación de la realidad social: de ahí su valor sociológico, ya que la Sociología acaso no se propone sino la interpretación de la realidad social, con fines prácticos a veces» (2).

Ahora bien, esto no prejuzgaría absolutamente nada sobre la naturaleza material o espiritual o dual del contenido de ese orden económico que se estableciera. Lo económico—dice Buylla—entraña necesidades humanas que afectan no sólo al instrumento fisiológico, sino al espíritu. Para Baranowski, privada la Economía de su

---

(1) SELIGMAN.—Ob. cit., p. 219.

(2) Vid.: POSADA.—*Principios de Sociología.*—Madrid. Jorro, 1908.

carácter de finalidad estrictamente materialista, puede haber una interpretación de la Historia que la coloque como eje primordial de la evolución, sin incurrir en el materialismo de la doctrina marxista. Esta concepción sí que podría llamarse «económica de la Historia», como ya proponía Bernstein para su punto de vista (1).

¿Coincide esta concepción de la Interpretación económica de la Historia con la que tienen los fundadores o sistematizadores del Materialismo histórico y con la que sigue latente en todo su desenvolvimiento histórico?

Evidentemente no. Aunque aun los más caracterizados representantes de la teoría hayan pretendido continuamente darle un aspecto científico, amplio y comprensivo en que lo material se confunde en sus expresiones con lo económico, y aunque, en algunos casos, forzados por la crítica, hayan querido moderar la raíz materialista, no cabe duda de que es ésta su idea directriz, o el elemento capital de la doctrina, del que no se puede prescindir.

«El modo de producción de la *vida material*—dice textualmente Marx—determina el modo de la actividad social, política e intelectual» (2). Y añade en *El Capital*: «en la relación *inmediata* entre el propietario de las condiciones de producción y los productos inmediatos encontramos siempre el más íntimo secreto, el fundamento oculto de la estructura social y de las formas

(1) Vid.: BARANOWSKI.—Ob. cit.
(2) MARX.—*Crítica... Prólogo.*

políticas» (1). La relación económica conserva en todo caso, para el Materialismo histórico, el carácter de primaria e inmediata, es decir, sobre las más simples necesidades, siempre en conexión con la vida material que confiere aquella relación ese carácter material.

El mismo carácter primario y material se observa en las *fuerzas productivas* que dominan la vida económica e intelectual: «El molino de mano—dice Marx—revela una sociedad feudal; el molino de vapor una sociedad capitalista e industrial, y los mismos hombres que acomodan las relaciones sociales a los medios de producción de que disponen, crean los principios, las ideas y las categorías que corresponden a esas relaciones» (2).

Según Engels «la antigua concepción idealista de la Historia, que aún sobrevive, no conocía la guerra de clases, basada puramente sobre intereses materiales, ni interés material alguno (3).

Tampoco sus seguidores dejan de insistir en la esencia materialista de la teoría. «Los hombres—escribe Labriola—, no por elección, sino porque no pueden obrar de otro modo, satisfacen primero ciertas necesidades elementales, y, de éstas, nacen después otras refinándose. Y, como para satisfacer estas necesidades encuentran ciertos medios e instrumentos y se asocian de ciertos modos, la Interpretación materialista no es sino

---

(1) MARX.—*El Capital.*—Madrid. *Cenit,* 1935. III.

(2) Idem.—*Das Elend der Philosophie.*—Stuttgart, 1892, página 91.

(3) Vid.: ENGELS.—*Socialismo...*

la tentativa de rehacer mentalmente, con método, la génesis y complicación del vivir humano, a partir de esas primeras necesidades materiales» (1).

Y en otro lugar: «La manera de la producción de la vida material determina primero y sobre todo el problema social, político e intelectual de la vida» (2).

Según Barbagallo «todo el funcionamiento de la sociedad en cualquier época gravita en torno a un centro de atracción» (3); y éste no puede ser otro que el de sus necesidades materiales. Una de estas necesidades, urgentemente sentida, —dice Engels—es para la ciencia un impulso mayor que diez Universidades

Así pues, el Materialismo histórico, no podrá admitir, en modo alguno, su reducción a una interpretación económica en el amplio sentido que hemos indicado de simple regularidad en las necesidades y su influencia en la vida social. Porque en él es esencial la aspiración, a llegar a unas coyunturas primarias y a unos elementos materiales que expliquen todo posterior desenvolvimiento.

El Materialismo histórico todavía se refugia en un tercer sistema, más amplio aún, para ponerse al abrigo de la crítica. De la crítica aguzada contra la esencia propiamente materialista de la teoría. En aquella interpretación de sentido ampliamente económico, en que

---

(1) LABRIOLA.—*Del Materialismo...*, p. 11.

(2) Idem.—*Essai...*, p. 51.

(3) BARBAGALLO.—*Che cosa è il Materialismo Storico. Nuova Rivista Storica.*—Nov.-Dic., 1924, p. 585.

los productos históricos obedecerían a unas leyes económicas respondiendo a las necesidades de todo orden (materiales y espirituales), parece claro que esa crítica adversa no hubiera podido seguir haciendo presa. Pero, precisamente porque el elemento propiamente materialista seguía en su raíz, se alzó enseguida con el calificativo de *económico* que se había adoptado, y lo matizó de tal forma, que quedó reducido a la esfera inmediata de las necesidades materiales.

Así, dice Engels, tratando de defender la influencia del factor económico—así entendido—, a la vez que cediendo terreno: «Cuando alguien tergiversa la teoría histórica, hasta decir que el factor económico es el único elemento, convierte tal afirmación en una frase insensata, abstracta y absurda. La condición económica es la base; pero los varios elementos de la superestructura—las Constituciones, las formas jurídicas, la política, las teorías filosóficas, los puntos de vista religiosos—, todo ejerce una influencia sobre el desarrollo de las luchas históricas, y en muchos casos determinan su forma» (1). Donde se ve claramente que todos los demás *varios elementos de la superestructura* quedan fuera de ese orden *económico* que ha quedado matizado y restringido por la raíz materialista.

En este segundo deseo de integrarse en una tesis más amplia y comprensiva, muchos materialistas históricos han presentado la teoría como la expresión más carac-

(1) ENGELS.—*Der Socialistische Akademiker*.—Oct. 15. 1895, p. 231.

terizada de la *corriente científica y realista de la Historia*, como una formula de realismo histórico.

«La interpretación sabia de la Concepción materialista de la Historia—escribe Pareto—nos acerca a la realidad y tiene todos los caracteres de una teoría científica. Se confunde, de hecho, con el determinismo histórico y ve en la Historia *hechos* cuyas relaciones se trata de descubrir. La Concepción materialista de la Historia es, en este sentido, sencillamente la concepción objetiva y científica de la Historia» (1). «Croce se opone a que se considere al Materialismo histórico de otro modo que no sea como la *concepción realista* que representaría en el campo de la Historia la oposición a todo teleologismo y metafísica.»

Posada distingue la posición adoptada más o menos explícitamente por Marx y Engels, que engendra el Materialismo histórico propiamente dicho, de la doctrina que poco a poco ha ido formándose, en una serie de manifestaciones diversas, en el sentido de la *concepción realista de la Historia*, en la que aquélla es susceptible de ser integrada (2).

Pero en el mismo Engels encontramos esta escapatoria a una tesis más amplia y objetiva: «Pretender explicar cada hecho de la Historia según los fundamentos económicos es pedante y absurdo. Las tradiciones políticas y nacionales juegan con frecuencia un impor-

---

(1) PARETO.—*Les Systemes Socialistes.*—París. G. & Brière, 1902, p. 390.

(2) POSADA.—Prólogo cit., p. 32.

tante papel»... «Desde nuestro punto de vista, el factor que *en último término* es decisivo en la Historia es el de la producción y reproducción de la vida real. Jamás hemos asegurado otra cosa ni Marx ni yo» (1). En este punto parece ya que el materialismo de la interpretación marxista ha desaparecido y ha venido a quedar en una simple valoración cuantitativa de uno de los factores que todos aprecian en la evolución histórica. Así concebido el Materialismo histórico como realismo u objetivismo histórico, caben en él todas las explicaciones históricas del pasado. Así, dice de Greef: «Todos los historiadores y filósofos de la Historia que han sostenido que las sociedades son determinadas en sus instituciones y en su actividad por su medio físico, geográfico, climatológico, antropológico, etc., pueden y deben ser considerados como materialistas. Herodoto, Tucídides, Aristóteles, Bodín, Montesquieu, para no citar más, son de ese número» (2).

A nuestro juicio, el *realismo* con que se califica a esa más amplia concepción en que se quiere integrar el Materialismo histórico no puede entenderse—ni ha sido nunca entendido—más que en dos sentidos, derivados ambos del concepto de realidad.

En uno de ellos, —el más moderno y restringido—, realismo se opone a idealismo, y es una tesis epistemológica que cree en la existencia de la realidad de

(1) ENGELS.—Art. cit., p. 231.
(2) DE GREEF.—*Annales* cit., VIII, p. 148.

un mundo exterior, y parte de él para una concepción predominantemente pasiva del conocimiento.

Parece claro que no es este el sentido en que aquí se emplea la palabra: Aunque, como veremos, haya en la génesis del Materialismo histórico algunos elementos de realismo histórico opuestos al sistema de la Razón pura, el propio Marx es todavía un hegeliano que aprovecha la dialéctica para su dinámica de la Historia. Labriola engloba en ese *idealismo*, a que se opone el realismo de la Interpretación materialista de la Historia, sistemas como «la *Ciudad de Dios* de San Agustín y la *Idea* de Hegel» que son, respectivamente, quizá los más caracterizados exponentes del realismo y del idealismo epistemológicos. Parece, pues, que no es en este sentido epistemológico, referente a la trascendencia del conocimiento, como hemos de entender el calificativo, y más aun si tenemos en cuenta el segundo calificativo de la corriente: *científica*. Sabido es—y no es preciso insistir en ello—que la *ciencia*, en sentido moderno, no representa ideológicamente una oposición al *idealismo*, sino más bien su complemento, o el intento, por otro camino, de llegar a esos primeros elementos (matemáticos, racionales o puros) que sean origen a la vez del conocimiento y de la realidad.

El otro sentido de realismo, más amplio, se corresponde con el concepto vulgar de la palabra. Se opone simplemente a lo irreal, en este caso concreto a lo fantástico e imaginario o, como dice Labriola, «a todo espejismo e ideación no crítica».

«La Interpretación idealista de la Historia—escribe el mismo autor—hace presa en la realidad, en su prosa, deteniéndose en ella» (1).

Al respecto conviene recordar que ninguna teoría del pasado ni del presente ha dejado de presuponer la realidad o intención de realidad con que se formula. Las viejas y las modernas teorías metafísicas no han dejado nunca de partir de un fundamento real ni de aspirar a una explicación que, como realidad más profunda, sirva para justificar todo lo real. Lo que, ciertamente, no han pretendido todas las teorías es agotar en sí la realidad y ser el único punto de vista posible y ya definitivo, sin tener en cuenta el margen de variabilidad y de progreso en el camino de posesión de la verdad (o de la realidad). En este sentido ninguna ideación puede haber menos crítica que la afirmación de Labriola: «Ahora, precisamente, porque el ángulo visual de la interpretación ideológica pudo ser recientemente superado, se ha visto el carácter de espejismo de las anteriores ideologías basadas sobre prejuicios e ídolos» (2), o, simplemente, el situar la propia teoría en una supuesta *corriente realista* que se opondrá a la *irrealidad* de todas las demás.

Todo esto parece indicarnos que, aunque el sentido en que, efectivamente, emplean el concepto los materialistas históricos es el segundo y más general, resultan inaceptables cualquiera de los dos.

---

(1) LABRIOLA.—*Del Materialismo...*, p. 16.

(2) Idem íd., p. 21.

¿Puede tener, no obstante, algún sentido el título de esta corriente general de *realismo histórico*? A nuestro juicio puede ser expresión de un elemento esencial en la doctrina que encontraremos como sustrato permanente de la misma en su caracterización histórica y, mucho más, cuando busquemos los supuestos implícitos de la Interpretación materialista de la Historia. Ese sentido profundo de la teoría sería un *antimetafisicismo* o positivismo que haría de ella la representación de esta dirección dentro de la Filosofía de la Historia. Ya advierte Posada que, «lo que se había de llamar Materialismo histórico era como un supuesto implícito y vivo, aunque vago a veces y, en un principio, indefinido, en el pensamiento marxista» (1). Y Labriola recuerda que «el sentido de esta doctrina debe, ante todo, sacarse de la posición oue toma y ocupa frente a las doctrinas contra las cuales se ha dirigido en realidad, y especialmente *frente a las ideologías de toda clase*» (2). Enrique Ferri, en su libro *Socialismo y ciencia positiva*, trata de probar oue Marx no hace sino completar el proceso ideológico positivista oue se abre con Comte y sigue con Darwin y Spencer.

¿Puede, pues, considerarse al Materialismo histórico como una interpretación sin ideología previa, sin tesis de principio, *ontológicamente neutral*? No vamos a entrar aquí en una crítica del positivismo, ni, mucho menos, a discutir la posibilidad de que esa neutralidad

(1) POSADA.—Prólogo cit., p. 33.
(2) LABRIOLA.—*Essai...*, p. 104.

ontológica se dé en Filosofía en general y en la interpretación histórica en particular. Lo que sí debe quedar bien claro es que el positivismo antimetafísico es, por su sola enunciación, una tesis de principio, una ideología previa que mutila deliberadamente nuestras posibilidades de conocimiento de la realidad. Es más. la tesis en que un propósito previo está más explícitamente expresado.

Podría caber todavía una última escapatoria para los que defienden la ecuación de la Interpretación materialista con un realismo histórico. Consistiría ésta en decir que los materialistas históricos, al estudiar abierta y neutralmente la Historia concreta de la Humanidad, han dado en una concepción para la que no ha habido que trasponer los meros hechos positivos ni buscar otra explicación que las inmediatas y materiales relaciones económicas. Esto, no obstante, no prejuzgaría nada sobre el futuro desenvolvimiento. Seligman lo expresa de este modo: «La Interpretación materialista de la Historia no agota las posibilidades de la vida y del progreso. Pero señala las fuerzas que hasta ahora han sido, en gran parte, el instrumento del origen y caída, de la prosperidad y decadencia, de la gloria y el fracaso, de la felicidad e infortunio de los pueblos y naciones. Es una explicación relativa más bien que absoluta. Es esencialmente verdadera para el pasado y tiende a serlo cada vez menos en el porvenir (1).

(1) SELIGMAN.—Ob. cit., p. 19 (nota).

Pero esta solución es, a todas luces, insostenible. Si afirmamos que el calificativo esencial de la teoría (económico-materialista) se debe sólo a un resultado práctico de la investigación sobre el pasado, sin prejuzgar nada atemporal (para el futuro, por tanto) sobre la naturaleza del acontecer histórico, entonces habremos quizá justificado teóricamente el calificativo, pero la teoría, como tal, ha desaparecido.

Si sólo se señala un aspecto casualmente común de los hechos hasta aquí observados, sin trasponer su individualidad y contingencia, ha terminado toda teoría, o visión o contemplación especulativa de una realidad más profunda y universal. Tampoco podremos hablar de un *sistema* o armonía conjunta y global de unos elementos racionales, ni siquiera de una *interpretación* histórica: o es vano querer interpretar la Historia (es decir, traducirla en lenguaje racional) o, si no lo es (y puede haber teorías), resultará absurdo que un sistema se califique por unos resultados meramente históricos o prácticos.

Mucho menos podrá ser científica (y obsérvese que el calificativo era unido al de realista). «La Concepción materialista—dice Labriola—es, en la Historia, la teoría unitaria de la ciencia: sustituye la multiplicidad de los elementos de la evolución con uno sólo de que los restantes son solamente resultados» (1). Podrá sostenerse como *científico* el principio de que

(1) LABRIOLA.—*Essai...*, p. 169.

sobre la Historia no puede haber más que Historia: ni ciencia, ni filosofía, ni teoría, ni sistemas, ni interpretación. No vamos a entrar ahora en este problema (1). Lo que nunca podrá sostenerse es que pueda haber y haya, en efecto, una teoría, una ciencia, pero que no traspase nunca el marco de los hechos particulares, en su facticidad histórica. El calificativo vaciaría de sentido el substantivo.

Así llegamos a la conclusión de que la Interpretación materialista de la Historia tiene una substantividad propia, irreductible tanto a una concepción económica en general de la Historia, como a una interpretación realista en cualquiera de los sentidos que pueda ésta tomarse.

Mucho menos cabe confundirla con el socialismo o con la teoría económica concreta del marxismo. Esto está plenamente dilucidado y no vamos a detenernos en ello. Una es la tesis económico-política de Marx y otra es la histórico-sociológica. Esta es el Materialismo histórico y, para unirla a la primera, no puede haber más razón que la coyuntura de haber sido defendidas por la misma persona. En Marx se une el hombre de acción, el agitador social, con el teórico excepcionalmente agudo. Esta unión extrínseca de las dos tesis (el darse ambas en Marx) es el único fundamento para su unión teórica en muchos, que no reparan, además, en sus posibles contradicciones, tales como la

(1) Remitimos a lo dicho en el capítulo II.

imposibilidad de todo llamamiento a la acción dentro de una concepción determinista.

Esto no quiere decir que para la formación del Materialismo histórico en sus fundadores no hayan influído en alto grado las necesidades teóricas y propagandísticas del Socialismo. Labriola no se recata incluso de señalar el origen de la teoría en el Socialismo: «para reconocer en estos movimientos (socialistas), no ya una oposición fugitiva, sino el hecho nuevo de la sociedad, se necesitaba una teoría que lo explicase. Esta fué obra de Marx y Engels: transportaron el concepto del devenir histórico por vía de antítesis, de la forma abstracta que la dialéctica de Hegel había ya descrito en sus rasgos más generales, a la explicación concreta de la lucha de clases: y en el movimiento histórico en que se habia creído ver el paso de una forma de ideas a otra vieron por primera vez la transición de una a otra forma de la anatomía social» (1).

Marx—ya lo apunta Posada—«encontró así en el Materialismo histórico, y en su aplicación, una razón más —y de excepcional importancia—en apoyo de su tesis política y social: el socialismo no sólo *debe* venir porque es útil, sino que *tiene* que venir porque la evolución económico-material así lo exigía en un breve plazo». Es decir, para demostrar su necesidad lo caracterizan como un proceso histórico, como un devenir fatal e ineludible.

(1) LABRIOLA.—*Essai...*, p. 43.

«Confesamos—comenta Xenopol—no comprender la necesidad de llevar al pasado la teoría socialista de la Historia para justificarla en el presente. Pudiera muy bien haber sucedido que causas económicas impusieran hoy una transformación sin que los cambios pasados hubieran obedecido a causas de este género.» (1.)

Pero, indudablemente, con esta universalización en el tiempo adquiría la doctrina—o, al menos, así lo pensaron su fundadores—un carácter científico y filosófico.

(1) XENOPOL.—*Teoría de la Historia.*—Madrid. Jorro, 1911, página 487.

V.—GENESIS HISTORICA DE LA TEORIA

Hemos perfilado hasta aquí, a través de estas comparaciones con las teorías más generales con que a menudo se la quiere involucrar, las determinaciones propias, lo específico de la Interpretación materialista de la Historia.

Conviene ahora que precisemos algo más esta visión previa de la Teoría en una breve exposición de su génesis que nos ayude a apreciar los factores ideológicos e históricos que han contribuído a su formación.

Es muy fácil encontrar antecedentes más o menos remotos de la teoría a través de la historia de la crítica histórica, sobre todo para quienes la integran en esas corrientes más amplias, económicas o realistas.

Schmoller, por ejemplo, divide todas las interpretaciones históricas habidas en dos grupos: las que llama idealistas y las de carácter mecánico-materialista, que contrapone. Y concibiendo el Materialismo histórico como la más alta comprensión del segundo, ve antecedentes suyos en cuantos han querido deducir el destino de los pueblos del clima, situación geográfica, suelo, etc. Herder, Montesquieu, Vico, Holbach, Helvetius, Cabanis, por ejemplo; Bodín, y aun Aristóteles.

Seligman, situándose en una corriente «que atiende a las fuerzas físicas más bien que a las psíquicas, o que intenta ver a éstas condicionadas por el medio físico» (1), encuentra como antecedentes, aparte de los indicados, a Buckle.

En un aspecto, no cabe duda de que muchas ideas de estos autores han obrado en Marx y en sus continuadores. La influencia del tiempo en el ente histórico, que se halla en Vico, antecedente claro de la idea de la evolución, la encontramos, naturalmente, en Marx. Y no menos la separación que Montesquieu hace de biografía e Historia, apoyado en la escasa influencia del individuo sobre la evolución histórica.

Buckle, en su capítulo «la influencia de las leyes físicas», nos proporciona, con su estudio de los factores clima, alimentación y suelo, abundantes elementos interpretativos del concepto de *naturaleza* que encontramos en Marx.

Sin embargo, todas estas aportaciones, que necesariamente han de encontrarse tanto en Marx como en toda la crítica histórica posterior, parece que a lo que han contribuido directamente es a la formación y depuración de una verdadera filosofía de la Historia. Ellos hicieron ver la insuficiencia de la biografía y de los ideales fijos y abstractos de pueblos y religiones para la comprensión de la Historia. Y pusieron ante la consideración de los hombres la complicación del llamado

(1) SELIGMAN.—Ob. cit., p. 76.

ente histórico en que factores físicos y geográficos se conjugan con elementos espirituales en el desarrollo temporal de la vida de los hombres y de los pueblos.

Sin este planteamiento del problema, que se logra por todas esas aportaciones, no se puede comprender el Materialismo histórico, que es una de sus posibles respuestas, pero, a nuestro juicio, no cabe considerarlas como antecedentes directos de la Interpretación materialista que, en su esencia propia y diferencial, añade un elemento distinto y exclusivista que no se halla en ellas.

Buckle, por ejemplo, sostiene que la civilización europea se caracteriza por una disminución del influjo de las leyes físicas y una mayor influencia de las mentales. Aún más: que nuestra civilización, como cumbre del proceso histórico, se debe sólo al proceso del saber que depende del número de verdades objetivas conseguidas por el hombre. De donde resulta que, para Buckle, la influencia preponderante del medio físico o natural es un resultado de su investigación histórica, pero nunca una teoría, ya que, si alguna tiene, resulta favorable a la libertad e influencia personales y a la independencia del espíritu, cuyo triunfo cree ver, apoyado en datos históricos, en la cultura europea de los últimos tiempos.

La Interpretación materialista de la Historia tiene una substantividad propia. Marx y Engels no pueden ser considerados, como quiere Andler, simples sistematizadores de las diversas corrientes de materialismo his-

tórico que pueden hallarse anteriormente. Tampoco puede considerarse la teoría histórica de Marx como una consecuencia del darwinismo, puesto que, como dice B. Magnino: «ya lo había formulado Marx y Engels con anterioridad al movimiento de Darwin y con independencia de sus precursores» (1).

Ni menos como una consecuencia, en sentido estricto, del evolucionismo de Spencer, aunque, como veremos, no difieren mucho de sus criterios. En el Materialismo histórico hay, en efecto, elementos ideológicos muy distintos de los que obraban en Spencer.

Sin embargo, la idea de la evolución está profundamente arraigada en el Materialismo histórico, y las semejanzas con el darwinismo son indiscutibles, como efecto de un mismo tiempo y ambiente.

La tesis marxista de interpretación histórica es fruto de una atmósfera filosófica a cuya formación directa se han de unir tres nombres: Hegel, Saint Simon y Feuerbach. Hegel depara a Marx el fondo filosófico, el *sistema*; Saint Simon, una actitud ante la realidad bien definida; y Feuerbach, sus propios elementos de discordia y reacción que, siendo congruentes con aquella actitud saintsimoniana, le harán desembocar en una tesis histórica original y propia.

Hegel, relacionando estrechamente las dos ideas centrales de su tiempo: la idealista y la de proceso o evolución, había logrado un sistema racionalista perfecto:

---

(1) MAGNINO, BIANCA.—*Historia de la Sociología*.—Madrid. Rev *Derecho Privado*. 1943, p. 110.

«Todo lo que es real es racional; todo lo que es racional es real». Pero realidad y razón evolucionan en un continuo proceso dialéctico: No todo lo que existe es real, sino sólo lo que en el curso de su desenvolvimiento aparece como racionalmente necesario. Así la *Historia quedaba prendida en el sistema* de la Razón pura como el proceso inmanente de la idea del espíritu que se pone a sí mismo.

Esta idea de proceso—como indica Seligman—, traducida al lenguaje social y político, es la aspiración liberal del progreso ilimitado de la comunidad. Sin embargo, Hegel no llegó a esta conclusión: La norma o sociedad más alta es el Estado, expresión de la voluntad de Dios sobre la tierra: de una síntesis total de la filosofía hegeliana se deduce la *idea absoluta,* cuya expresión adecuada era el Estado alemán de entonces.

De una comprensión de la filosofía de Hegel, basada preferentemente en la *idea absoluta,* nace la derecha hegeliana, y de otra, apoyada en el proceso dialéctico, parte la izquierda.

En los orígenes de esta segunda corriente tiene Marx un puesto central.

Marx fué, como todos los jóvenes alemanes de 1830, un hegeliano convencido. Parece paradójico a primera vista que pueda tener una influencia capital y decisiva Hegel en Marx si se tiene en cuenta que, mientras uno pretendía hacer de la ciencia del espíritu la ciencia universal, el otro trata de fundarla sobre la ciencia de lo material.

Se trata de que Marx adopta un nuevo punto de vista sobre Hegel: En el prólogo a los *Anales Franco-alemanes* (editados por él y por Arnoldo Ruge), se dice: «A nosotros, los alemanes, nos ha liberado del capricho y de la fantasmagoría el sistema hegeliano, por extraño que esto pueda sonar a los eruditos. Constituyendo en un reino de la Razón todo el mundo trascendente de la metafísica anterior, sólo nos dejaba por tarea el borrar la trascendencia de la razón para gozar del provecho de su seguridad y consecuencia lógicas».

Con ello se entra de lleno en la izquierda hegeliana, arrojando la metafísica y conservando la idea de proceso lógico-dialéctico. De la razón absoluta se pasa así a la razón humana individual.

Pero en este tránsito, considerado por Marx como un progreso necesario, influyen también otros factores: En 1843 va Marx a Francia y se hace socialista por influencia de los socialistas teóricos, principalmente de Saint Simon. Con él le aparecen el liberalismo y la crítica de su tiempo como elementos demoledores exclusivamente, y la Filosofía como algo deshumanizado y artificioso. Por influencia de Saint Simon, su propio temperamento activo le pone ante el problema práctico, constructivo, que exige un aprovechamiento total de las fuerzas de producción y de organización en servicio del hombre.

Sin embargo, no le sigue en sus construcciones utópicas, faltas de una fundamentación teórica, eclécticas, incapaces de desembocar en una ley general de evolu-

cion. «La lógica hegeliana—dice él mismo—ha salvado a Alemania de las ideas metafísicas y fantásticas de Lamennais, Proudhon, Saint Simon, Fourier» (1). Al fin, considera a los primeros socialistas utópicos (Saint Simon entre ellos) como «la infancia del movimiento proletario al modo como la astrología y la alquimia lo son de la ciencia» (2).

Si, pues, en su pensamiento la lógica hegeliana depura teóricamente al socialismo utópico de Saint Simon y, a la vez, éste corrige prácticamente al hegelianismo, no es extraño que Marx tomara el camino de enmedio en pos del idealismo naturalista de Feuerbach, en quien parecían confluir ambas concepciones.

La filosofía de Feuerbach se construye sobre una objeción capital al hegelianismo: «El espíritu absoluto —dice—no es más que una abstracción que, en una *teología especulativa*, se pone sobre los espíritus individuales. En realidad no se trata más que del espíritu subjetivo y finito del hombre, y no debe ser pensado sino en sus manifestaciones concretas del arte, la religión y la filosofía».

Lo real es, para Feuerbach, individual y, por lo tanto, infinitamente más rico que el pensamiento, que no lo puede captar nunca en la quietud ya lograda de la idea absoluta.

Esta vuelta al hombre concreto, congruente con la

---

(1) MARX.—*Deutsch-Französische Jahrbücher*. 1844, p. 8.

(2) Vid.: MARX.—*Las supuestas escisiones en la Internacional*.—Londres, 1872.

aspiración saint-simoniana, descubre a Marx, ya socialista, una aplicación a su favor de la Metafísica hegeliana.

Desde este punto de vista subjetivista, la naturaleza es para Feuerbach obra del hombre, manifestación de su esencia. Aunque seres con otros sentidos la concebirían de modo distinto, el hombre individual no crea, por eso, la naturaleza, sino que se le impone, como proproducto del Yo lógico. La naturaleza es para el autor de la *Esencia del Cristianismo* el absoluto de Fichte, Schelling o Hegel, el sér eterno e increado que se pone a sí mismo.

Feuerbach resulta así inspirador de dos corrientes distintas: Con su fondo y origen idealista, que aplica sobre todo a la ética y a la filosofía de la religión, da origen al llamado *socialismo filosófico*, de Karl Grün y Hess. Con su naturalismo original y su humanismo concreto ayuda a K. Marx en la creación del socialismo científico y, más concretamente, de la Interpretación materialista de la Historia.

Marx, en efecto, repetía con Feuerbach que no son las ideas las que crean a los hombres, sino los hombres los que crean las ideas. «¿Puede entenderse—se pregunta—la primera palabra de la Historia prescindiendo de las relaciones del hombre con la naturaleza, la ciencia natural y la industria?... Del mismo modo que separan el alma del cuerpo y a sí mismo del mundo, separan muchos la Historia de la ciencia natural buscando el origen de la Historia, no en la gran produc-

ción material de la tierra, sino en la vaporosa y nebulosa formación del cielo» (1).

Pero Marx y Engels abandonan el campo de la filosofía de la religión, en que se movía Feuerbach, para entrar en el político. «La crítica del cielo—dice Marx—conviértese en crítica de la tierra; la crítica de la religión, en crítica del derecho; la crítica de la teología, en crítica de la política».

De la crítica de la religión (que comenzó con la Reforma) llegóse, según Marx, a la conclusión de que el hombre era el ser supremo para el hombre. El tránsito a la esfera de lo político era, para él, su consecuencia lógica: de la crítica de la religión habíase derivado el imperativo de «derrocar todas las situaciones en que el hombre aparezca como un sér rebajado, esclavizado; como un sér abandonado, despreciado». Si la reforma y la crítica significaron la liberación del hombre de la religión externa, la filosofía debe ser ahora la emancipación del hombre mismo.

Estos cuatro elementos: teoría de la evolución, dialéctica hegeliana, realismo de Saint Simon y naturalismo de Feuerbach dan origen en Marx a una síntesis original: la interpretación histórica desde un punto de vista materialista y en forma de sistema cerrado.

El paso fundamental es éste: relacionar estrechamente el movimiento de las ideas con el movimiento económico. Todas las relaciones sociales reconocen su ori-

(1) MARX.—*Die Heilige Familie.*—1845, p. 238.

gen en la producción, en el progreso de la técnica, que, a su vez, dependen, en última instancia, de las condiciones de la vida material.

La tesis marxista del Materialismo histórico (y también su socialismo) se eleva y perdura sobre todos los sistemas análogos porque Marx es, además de un hombre de acción, un filósofo, y su sistema es una síntesis lograda de los elementos de la época.

Aunque, llegando a su tesis fundamental, pueda parecer que Marx ha dado en una verdadera antítesis de la filosofía de Hegel, y aunque los materialistas históricos posteriores (Labriola sobre todo) hagan blanco principal de sus tiros a Hegel, es evidente que la transición no es tan brusca. Quizá se hayan exagerado otras influencias en Marx con perjuicio de la de Hegel. Marx es, en realidad, mucho más hegeliano de lo que a primera vista puede parecer.

En definitiva, no hace sino una simple inversión de principios, o, mejor, una nueva formulación del postulado. Si *pensar es lo mismo que ser,* tanto dará decir que la realidad física es idea como que la idea es materia. Sobre ese postulado *a priori,* según observa Klimke, tanto puede cimentarse una metafísica de tesis idealista como materialista. Como dice Marx: «no es la conciencia del hombre la que explica su manera de vivir, sino que su existencia es la que explica su conciencia» (1).

(1) MARX.—*Crítica... Prólogo.*

Si a esto se añade el extraordinario progreso de las ciencias que se llamaron positivas en oposición despectiva a la Filosofía, progreso que exigía una cimentación filosófica, se verá la coyuntura histórica de esta síntesis materialista realizada por Marx. Traducida a otros términos, la filosofía hegeliana del espíritu podía abrazarse estrechamente con la ciencia moderna y sus ideales progresivos, y terminar el divorcio entre la ciencia y la filosofía.

Con esto no hace Marx sino dar un paso más según la marcha de superación de los contrarios de la dialéctica hegeliana: Si para él fué tesis el postulado hegeliano de que la ciencia racional es la ciencia del espíritu, y antítesis el postulado científico de que la única verdadera ciencia se construye sobre la materia, tuvo necesariamente, para seguir a Hegel, que extraer la síntesis: Sólo hay un sér (material), pero que evoluciona según el ritmo dialéctico de la Idea de Hegel.

El postulado *monista* de Hegel se conserva en toda su puridad en la Interpretación materialista de la Hisria: *en última instancia* todo reconoce *una causa.* Y no menos el *evolutivo* de proceso histórico por antagonismos inmanentes.

Ni resulta tan absurda y ajena al pensamiento de Hegel la aplicación que Marx hace de su dialéctica a un proceso mecánico, sin pensamiento ni finalidad, puesto que el *Yo absoluto* es un concepto vacío (sin las determinaciones espirituales propias de la persona) que, implican-

do sólo un *no-Yo*, puede dar en un proceso mecánico. Veremos esta idea más detalladamente en el Cap. IV de la Cuarta parte.

Por último, aunque Marx haya seguido preferentemente el camino de la dialéctica sobre el de la Idea absoluta, no se piense que ésta es totalmente ajena a su pensamiento: Hegel propugnó una naturaleza ideal para su absoluto, pero éste no se libra, contra la misma voluntad de Hegel en muchos casos, de expresiones históricas: La sociedad burguesa, que es presentada primero como un simple escalón dialéctico superable como los demás, la describe después como algo en sí perfecto, definitivo y naturalmente ordenado. Como dice Freyer, «resulta algo no dialéctico, mera estática, un sistema de necesidades, de trabajo, de bienes, y su distribución, ordenada según leyes naturales. En su esencia, es sociedad económica, sociedad de mercados, sociedad de cambios. Todo cuanto contiene de Sociología la economía política inglesa, especialmente en Adam Smith, se lo ha incorporado Hegel sublimándolo en un concepto consecuente de sociedad y economía».

La idea de «sociedad definitiva y perfecta» entraña ya en Hegel su íntima unión con el orden económico. Al arrancar de ella la historicidad se le mata todo dinamismo hacia fines transcendentes, y su estructura queda reducida a leyes mecánicas de ordenación económica. Con esto el «concepto materialista de la sociedad» queda sugerido en el sistema Hegeliano. Y Marx no hará sino suprimir el carácter ideal del absoluto para quedarse con

las determinaciones concretas expresadas por el mismo Hegel.

La visión marxista se presenta en su origen como reacción contra el esencialismo hegeliano, contra la contemplación del proceso histórico y real desde la quietud de la Idea. Pero, en el fondo, la concepción metafísica que luego mantiene es análoga a la de Hegel. Para Marx, el futuro socialismo—época de organización definitiva—es también atemporal y antihistórica. Si para Hegel el proceso de la Historia había concluído y en su tiempo se podía gozar ya de la visión estática de aquella sociedad, para Marx ese proceso está a punto de concluir: sólo falta superar una última fase dialéctica; después ya no habrá Historia.

Por tanto, la afirmación de que Marx *historifica* a Hegel sólo puede mantenerse con relación al impulso inicial de su sistema, a la reacción que lo provoca.

¿En qué estribará, pues, la diferencia de su concepción metafísica del proceso histórico con la de su maestro y antecedente? Respecto a la temporalidad, sólo en su distinto punto de vista sobre una misma realidad: Hegel se sitúa en el absoluto y ve la Historia, desde lejos, como su expansión y su logro final. Marx se sitúa, en cambio, en el proceso dialéctico, pero ve ya el absoluto como una consecución próxima. Su motivo principal de diferenciación estará, como veremos, en la misma raíz materialista del marxismo.

Así pues, Marx que, manteniéndose fiel a casi todos los postulados hegelianos, llega a una concepción me-

cánico-materialista es un exponente de la identidad fundamental de la ciencia y la filosofía modernas, que, positivista la una, e idealista la otra, pueden parecer tan dispares.

VI.—EXPRESION DE LA TEORIA

Apreciados los elementos ideológicos que influyen en la tesis del Materialismo histórico, hora es de que tratemos de reducirla a términos precisos extrayéndolos de las múltiples formulaciones que encontramos en Marx, Engels y en sus continuadores, especialmente en Stammler, Gumplowics, Loria, Labriola, Ferrari y Sorel.

Podemos precisarla desde el punto de vista de la existencia del hombre, y desde el de los factores sociales influyentes en el proceso histórico.

Desde el primer punto de vista, la existencia del hombre depende, según el Materialismo histórico, de su habilidad para sostenerse a sí mismo en medio de la naturaleza (ese sér primario y dado) y de sus variaciones. La vida económica (sobre las necesidades materiales) es, pues, la condición fundamental de toda vida. Pero la vida humana se mueve dentro del marco de la estructura social, que la modifica. Y esa vida económica es para la sociedad la relación de producción y consumo. Todas las transformaciones de la estructura

social (y de la individual por ende), es decir, la trama histórica, deben ser referidas, en último término, a la evolución de la naturaleza y del esfuerzo humano de adaptación económica.

Desde el punto de vista de los factores sociales influyentes, se la puede formular como la teoría que sienta como decisivo el factor técnico-material, que produce, en primer término, la estructura económica y determina después a todos los demás, que resultan sólo su superestructura.

«El modo de la producción de la vida material—resume Marx en el prólogo a la *Crítica de la Economía Política*—determina de una manera general el proceso social, político e intelectual de la vida.»

No se nos oculta la obscuridad que existe en el fondo aun de estas formulaciones más depuradas y generales del Materialismo histórico. Pues—como dice Posada—, aun tomando esta interpretación del Materialismo histórico en toda su *prosaica* desnudez de que lo *material* y *animal* domina en la base de la vida y de la evolución humanas, habría mucho que decir para definir su verdadero alcance. Porque, ¿qué debemos entender por necesidades *materiales*?; ¿cómo definir y separar el elemento *material*? ¿No se da en lo animal el elemento psíquico? El alimento, el vestido, la habitación—esas primarias adaptaciones a la naturaleza—, ¿son meras consideraciones materiales y utilitarias? (1).

(1) POSADA.—Prólogo cit., p. 20.

Damos con un fondo de obscuridad, sobre todo en esa *determinación* que ejerce la estructura económico-material sobre la superestructura espiritual o ideal. La cuestión medular está expresada por Marx en esta frase de su prólogo a la *Crítica de la Economía Política*: «El modo de producción de la vida material *determina*, de una manera general, el proceso social, político e intelectual de la vida». Y en ella, precisamente, reside la obscuridad o, mejor, la ambigüedad de la cuestión.

¿Se trata de una determinación tal que los elementos de esa que llaman superestructura quedan reducidos a simples epifenómenos o eflorescencia—meras apariencias—de la única realidad que es la materia?

En ese caso estaríamos ante el que podemos llamar materialismo *eficientista*, y sería inútil hablar en él de fines de ninguna clase.

Podría, no obstante, entenderse esa *determinación* de forma que, reconociendo realidad a los factores espirituales y a los motivos de índole superior, los supusiera ordenados y en función del supremo fin determinante que sería la conservación material del individuo, de la especie o de la materia en general. Estaríamos aquí ante un materialismo de otra índole en el que se podría hablar de fines en la conciencia de los individuos, aunque en realidad estuvieran, en su esencia, determinados por el factor económico-material.

¿A cuál de estas dos concepciones se adhire el Materialismo histórico? Sería difícil precisarlo por la va-

guedad, y contrariedad a menudo, en que, como hemos visto, se mueven sus diversos representantes.

Algunas expresiones como ese determinan *de una manera general*, que usa Marx, o el *en último término* que emplean casi todos los expositores de la Teoría, nos pueden dar pie para incluirla en la segunda especie de Materialismo descrita.

Los materialistas, en general, hablan de motivos y fines: El mismo Marx, al mantener la teoría en unión con el socialismo, justifica y patrocina todo un plan de acción que presupone unos fines y motivos, aunque, como ya veremos, hay aquí una innegable falta de lógica.

Engels habla de fines en los cambios históricos; pero en una forma que suena más a mecanicismo que a finalismo: «La Concepción materialista de la Historia parte del principio de que la producción, y con ella el cambio de productos, es base de todo el orden social... Síguese que las causas finales de todos los cambios sociales y de las revoluciones políticas deben buscarse, no en los cerebros de los hombres, en su penetración cada vez más honda de la verdad y de la justicia eternas, sino en las variaciones del mundo de la producción; no en la filosofía, sino en la economía de la época de que se trate» (1). Esta formulación, aun planteada en términos de finalidad, suena a mecanicismo, porque las necesidades físicas que provocan ese *modo de*

(1) ENGELS.—*Die Entwicklung der Geschichto auffassung bis auf K. Marx.*—1895, p. 41.

la producción obran más por impulsión que por finalidad a través de un cerebro.

Pero este recurso al finalismo y a las motivaciones aparece continuamente y se observa mucho más en sus epígonos y continuadores. Así vimos que escribía Labriola: «... los hombres buscan *para* satisfacer las necesidades derivadas...» (1).

Si se trata, como dice Magnino, de un intento de fundamentar la ciencia social e histórica sobre la ciencia de la materia exclusivamente (materialismo eficientista), es decir, de una concepción mecanicista, y las ideas y fines (individuales y sociales) no pueden obrar sino por *atracción* espiritual (no por impulsión eficiente), será lógico que el materialismo histórico niegue en último término toda ideología y toda motivación en el dinamismo social.

Si, por el contrario, se trata del materialismo que podemos llamar *finalista*, ya se podrá hablar de motivos y fines individuales y sociales, y de ideas en general, pero la crítica materialista tendrá que esforzarse entonces en demostrar su ordenación, en último término, a la utilidad material y su determinación por ella.

Dejemos, no obstante, esta última caracterización de la teoría para nuestra tercera parte (análisis de la misma teoría en sus supuestos implícitos), y bástenos aquí señalar que, en uno u otro caso, se supone una *determinación* eficiente o final del factor espiritual por parte del económico-material.

---

(1) LABRIOLA.—*Del Materialismo...*, p. 11.

VII.—SUPERVIVENCIA DEL MATERIALISMO HISTORICO

Apuntamos al principio la idea de que el Materialismo histórico sólo podía interesarnos hoy en cuanto que, en su tesis general, haya podido supervivir en el tiempo a su escuela concreta. Hoy, en efecto, nadie sostiene el materialismo en toda su radicalidad, ni la interpretación histórica discurre por esos cauces exclusivistas.

Los mismos socialistas y materialistas rechazan ya el materialismo a ultranza en su forma marxista. Henri de Man—autor socialista de prestigio—acabó una conferencia que dió en París con las palabras: «el marxismo ha muerto, viva el socialismo»; y su obra principal se llama (en su versión francesa) «Más allá del marxismo».

En nuestros días domina, por el contrario, una mayor conciencia de la complejidad del fenómeno, que no se deja penetrar por miradas parciales, y un más clásico respeto a todos y cada uno de sus elementos.

Sin embargo, el Materialismo histórico no es doctrina del todo muerta en nuestro tiempo. Pervive, en primer lugar, de ese modo latente en que siempre permanece el materialismo por ser uno de los modos generales de filosofar, o, como dice Lange, su grado inferior y primero pero también su base más firme. Pervive también en la influencia que ha ejercido sobre teorías y concepciones no filosóficas, como los actuales conceptos económicos que están impregnados de sentido materialista. Y pervive entre las clases populares, por aquel retraso con que profesan las ideas que un día tuvo la crítica científica. Pero, además de estas razones que podemos considerar de carácter general, la Interpretación materialista de la Historia vive aún hoy por otros motivos de carácter especial.

Una de estas causas es el cansancio de las especulaciones que en nuestro tiempo se observa. El descrédito de los sistemas idealistas originó esta vuelta a la existencia concreta, cerrada a toda trascendencia, que es característica de nuestro momento cultural. El mundo de las cosas *como son* interesa hoy mucho más que el de las cosas *como debían ser*. El personaje o el héroe de la novela o del drama, colocado ante posibles conflictos éticos, ha dejado su puesto al hombre real de la biografía colocado ante sus coyunturas históricas. Este escepticismo sobre las ideas o normas que puedan guiar a la Historia en su evolución o al hombre en su vida, y esta superestimación de la existencia individual e histórica, determinan, en la meditación sobre la evolución

histórica de los pueblos y de la sociedad, una actitud favorable para una interpretación naturalista muy cercana a la del Materialismo.

Una segunda causa para esta especial perduración y aun reviviscencia del Materialismo histórico pueden haber sido los acontecimientos históricos de los últimos tiempos:

El progreso de la técnica, el hecho general de la industrialización, no cabe duda de que ha originado una estructura social con formas políticas nuevas, y también con ideas y concepciones de la vida bien distintas de las que en otros tiempos gobernaron al mundo.

Y lo que es más grave, los movimientos de resistencia y de reacción, alentados por antiguas ideologías, parecen haberse estrellado en nuestro tiempo contra la marcha imperturbable de la sociedad, movida al parecer solamente por la nueva estructura económica, y si alguna vez triunfaron, fué sólo momentánea y ficticiamente.

Un segundo hecho histórico de nuestro tiempo puede ser el signo económico de los regímenes políticos y sociales de hoy. Las ideologías de los pueblos y de los grupos toman hoy su nombre de la ordenación económica que propugnan, como si hubiesen llegado a reconocer el origen económico de la solución a cuyo servicio están en definitiva.

Una tercera aparente comprobación histórica—no ya cualitativa sino cuantitativa—sería el auge espiritual de los países adelantados técnicamente, como si, en efec-

to, las ideologías crecieran con la técnica económico-material como su superestructura o eflorescencia.

Todo esto ha creado en nuestro tiempo un ambiente propicio a cierto materialismo histórico. No se trata ya de aquel materialismo alegre, ingenuo y confiado, del siglo pasado, que creía haber dado en la clave del acontecer histórico, reduciéndolo a la ciencia natural y a su progreso, sino un materialismo pesimista que teme ver en sí mismo la causa y profunda ley de la evolución histórica, fatal e insuperable para el individuo.

VIII.—PLAN

En nuestra crítica de la Interpretación materialista de la Historia a la luz de la filosofía y de la experiencia actuales, seguiremos el siguiente plan: En una segunda parte trataremos de dilucidar, por medio de un cotejo de la teoría con la realidad histórica, y de un análisis de los motivos que guían al obrar humano, la cuestión de la suficiencia o insuficiencia del Materialismo histórico. Una tesis materialista ¿puede *a priori* servir para explicar las motivaciones de los hombres? A *posteriori*: la Historia concreta de los hombres y de los pueblos ¿rebasa o no el marco de una explicación materialista?

En una tercera parte no nos atendremos ya sólo a una observación neutral de los hechos que trata de explicar la Interpretación materialista de la Historia, sino que trataremos de penetrar en ella misma poniendo de manifiesto sus supuestos ideológicos implícitos, y la posible valoración de los mismos.

En la cuarta parte esbozaremos una interpretación histórica a la luz de la filosofía actual intentando con

ella una crítica y superación de la Interpretación materialista desde un punto de vista constructivo.

Después de esto cabría aún un materialismo histórico de carácter finalista, aunque ya no coincidente con el que históricamente conocemos por ese nombre. Por eso completamos nuestra problemática, en una quinta parte, con una visión total en que tratamos de diferenciar las que llamamos *vitalidad orgánica* y *vitalidad mental*, con sus respectivos intereses vital y espiritual, en el hombre primero y en la naturaleza después.

Así quedará integrado nuestro estudio con estas cuatro partes, a más de la introducción que ya hemos visto:

La Interpretación materialista y la realidad histórica.

Los supuestos implícitos en la Interpretación materialista de la Historia.

Superación actual de la Interpretación materialista de la Historia.

Vitalidad orgánica y vitalidad espiritual.

SEGUNDA PARTE

LA INTERPRETACION MATERIALISTA Y UNA VISION REALISTA DE LA HISTORIA

I.—LAS DIRECCIONES DE LA VIDA HUMANA

La vida humana, en su doble plano individual y social (que no son sino dos aspectos del hombre concreto), se caracteriza por un dinamismo que le hace realizar al filo del tiempo la evolución que constituye, en su forma concreta, el objeto de la Historia Universal.

Este dinamismo se ejerce en orden a las distintas clases de bienes, determinantes de los que Zaragüeta llama *grandes directrices de la vida moral.*

Para alcanzar una previa comprensión de este orden de directrices y motivaciones podemos valernos de la antigua división escolástica de los bienes.

Podrá tratarse, en primer lugar, de una superioridad progresiva en orden a los bienes *útiles*. Todos los progresos llamados técnico-económicos—muy característicos de nuestro tiempo—tienen esta razón de medios y no de fines.

Sin embargo, estos bienes útiles no son capaces por sí mismos de explicar las direcciones del dinamismo social, en cuanto que no tienen, en su fondo, razón de

verdadero bien, sino sólo en cuanto están ordenados a otro que les confiere su mismo valor de utilidad. Si son socialmente apetecidos, y muchos aspectos del dinamismo de la Historia humana se ejercen en su consecución, es en vista de otros bienes trascendentes a ellos y que tienen razón de fin.

Y en esta segunda superioridad progresiva en orden a bienes *finales* podemos distinguir, también con los escolásticos, el bien que ellos llamaban *deleitable* del que llamaban *honesto*.

El primero es simplemente el placer provocado en el sujeto por el objeto o por el mero ejercicio de su actividad. Este puede tener ya una razón de fin para el obrar individual o social: el logro de elementos placenteros, el goce. Sin embargo, a pesar de esto, no era aún considerado por los escolásticos como el verdadero bien sino como una eflorescencia o reflejo en el sujeto: como algo que, sin ser realmente bien, es producto suyo, pero puede serlo por aspectos parciales, inconcebibles en una visión total y aun nocivos para la acción del conjunto.

Este bien provoca en el dinamismo histórico los progresos de carácter *hedonista* (refinamientos de placer sensible o social). Sin embargo, por su carácter reflejo, subjetivo y, a menudo, pacial, no resulta capaz de fundamentar por sí sólo un sistema de ética con carácter universal, sino tan solo, basándose en la comunidad humana de experiencias placenteras, direcciones parciales de progreso social.

Tras el bien útil y el deleitable se señala, como au-

téntico bien, el *honesto*, inherente al objeto como tal, razón por la que se hace apetecible al sujeto.

Él puede constituir un verdadero y último objetivo para la acción del hombre y cimentar con carácter de universalidad un sistema de ética.

De su consecución como fin parte la dirección del dinamismo histórico que podemos llamar de índole *eudemonista*, que concibe como un gradual ennoblecimiento el ideal de la vida humana.

Y este bien *honesto* puede presentarse como apetecible en sí para cada una de las tres facultades capitales que se suelen reconocer en el hombre: Presentándose a la inteligencia tendrá razón de *verdad* y podrá determinar el progreso intelectual. Si lo hace a la sensibilidad, tendrá razón de *belleza* y será determinante del progreso estético. Y, por fin, haciéndolo a la voluntad, tendrá razón de *bien* propiamente tal, y determinará el progreso ético.

«Análogas distinciones—dice Zaragüeta—cabe hacer en orden a la cultura religiosa (tránsito de la fe y del culto interesado al desinteresado) y a la cultura jurídica (paso de un equilibrio de egoísmos individuales al altruísmo social)» (1). Es decir, la religión, por ejemplo, puede ser concebida como simple *medio* de protección y ayuda, como fuente de consuelos y placeres (fin *deleitable*), o como elevación real del hombre a la contemplación de lo que es fuente y origen de todo bien.

(1) GARCÍA MORENTE-ZARAGÜETA.—*Fundamentos de Filosofía*.—Madrid. Calpe, 1943, p. 514.

Eso sin olvidar la posible y legítima armonía de estos tres modos de comprenderla en una concepción total que se cimente en esta última forma.

Vimos que podía concebirse la Interpretación materialista como un materialismo *eficientista* o como un materialismo *finalista*. En la primera concepción no podría hablarse, en rigor, de *motivos* en el proceso histórico, ya que sólo al factor material se atribuiría eficiencia, pero sí en la segunda, aunque ordenados teleológicamente a la utilidad económico-material.

En ambos casos nos resultará de suma utilidad hacer en esta segunda parte una comparación entre la Interpretación materialista y la realidad del mismo proceso histórico para ver, en un análisis de motivos, si el devenir histórico responde a la teoría o hay en él elementos que exceden de ella.

Si la teoría es un materialismo del género que hemos llamado *finalista*, no podrá darse mejor crítica que demostrar (si esto es posible) que en el proceso histórico se dan elementos de carácter espiritual o superior que, ni de cerca en el sujeto, ni de lejos en la vida general, aprovechan a la conservación de la naturaleza.

Si, por el contrario, pertenece al primer grupo (materialismo *eficientista* o mecanicista puro), aunque en él no se pueda hablar realmente de fines, será de todos modos, muy conveniente este cotejo con la realidad histórica. Nos daría pie para ello, en todo caso, el que los materialistas históricos hablan continuamente de motivos y fines individuales y sociales, reconociéndolos, al me-

nos, como apariencia, y de este examen podría derivarse su capacidad o incapacidad para hacerse cargo, dentro las categorías que prejuzga, del proceso histórico en toda su complejidad.

Pues bien, puesto que los materialistas históricos hablan, al menos, de *motivos* y pretenden verificar una reducción de los que llaman de carácter *superior* a los de tipo *inferior*, veamos ante todo, para aclarar conceptos, lo que con estos términos se quiere significar.

Es decir, determinar cuál es la esencia de ambos grupos de motivos y su diferencia; o, para mayor claridad, trazar, sobre nuestra anterior división de motivaciones sociales en orden a los bienes que tratan de conseguir, la línea divisoria o frontera entre los dos grupos.

La *utilidad* que determina la primera dirección que señalamos en el dinamismo social, es característica casi general del motivo de tipo inferior. Esto no quiere decir que no se muevan también el hombre y la sociedad por útiles ordenados a fines superiores. Sin embargo, en esas direcciones, va ya implícita la finalidad a que se ordena. Hemos señalado, como característica entre la dirección en orden a bienes útiles, el progreso técnico-económico que, pretendiendo hacerse fin en sí mismo, no reconoce otro que la lucha por la existencia, fundamento, según Stammler, de toda la Historia, aun para las más altas manifestaciones espirituales.

Entre los bienes *finales*, el *bonum honestum* con valor y finalidad en sí, que determina el progreso *eudomonista*, parece corresponder por entero a los *motivos su-*

periores, ya que esos ideales (bien, verdad, belleza), trascendentes a la mera existencia material, no pueden comprenderse si no es mediante un espíritu que los contemple.

El otro grupo de bienes finales, el *deleitable*, puede ser situado entre ambos, ya que no es excluído como reflejo subjetivo ni por la finalidad técnico-económica de adaptación a la naturaleza y lucha por la existencia material, ni tampoco por la contemplación de los ideales superiores.

A pesar de la vaguedad que sobre estos términos se nota en todos los autores del Materialismo histórico, podemos caracterizar, en conclusión, a esos motivos inferiores de que nos hablan como los relativos a las condiciones de existencia de la vida material. Y a los superiores como aquéllos que, teniendo una sustancialidad de fin espiritual, trascienden de este orden utilitario-material de cosas.

Según Stammler, «es vano querer deducir pruebas contra el Materialismo histórico como *principio formal fundamental* de investigación en materias sociales, partiendo de datos históricos concretos» (1).

Pues—dice—«en nada contradice a la teoría del Materialismo histórico el demostrar que en un caso concreto la causa *inmediata* de un fenómeno social no puede verse en fundamentos económico-materiales sino en

(1) STAMMLER, R.—*La Economía y el Derecho según la Concepción Materialista de la Historia.*-Madrid. Reus, 1929, p. 65.

momentos ideales: si seguimos remontándonos en la cadena de las causas, hasta alcanzar a discernir plenamente la conexión que las reduce a unidad, siempre nos encontraremos *en último término* con la base de la vida social toda: el esfuerzo técnico-económico» (1).

«El Materialismo histórico—concluye—es un método sistemático para discernir *científicamente* los acaecimientos de la vida social. El principio que como fundamental se asienta hállase depurado de todo *contenido delimitado* de acaecimientos sociales concretos. Su exactitud sólo podrá comprobarse, por tanto, mediante desintegración de los *conceptos fundamentales* en él implícitos.» (2.)

Evidentemente esta objeción no es admisible. Si sobre un fenómeno o grupo de fenómenos sociales ejercemos un análisis profundo retrotrayendo la cadena de sus causas y encontramos que las motivaciones que los engendran (o algún aspecto o elemento de ellos) reconocen un origen irreductible al económico-material, habremos realizado la más concluyente crítica empírica, necesaria además de todo punto, siquiera sea como algo previo.

Sin embargo, es cierto que, dada la inmensa dificultad de una perfecta conceptuación de los fenómenos históricos concretos, es casi general la posibilidad de una escapatoria para el Materialismo histórico. Y que sólo

---

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 65.

(2) Idem.—Ob. cit., p. 66.

se logrará una crítica acabada de la teoría mediante esa *desintegración de conceptos implícitos* en ella, de que nos habla Stammler, que nos permita realizar sobre sus *supuestos de principio* una crítica racional.

En realidad, ambas partes se completan y de ambas constará nuestro estudio, comenzando por la primera que ya hemos señalado: aplicación de la teoría a la realidad histórica, para, comparándolas, determinar su suficiencia o insuficiencia. Y realizaremos esta comparación a través de un examen de las objeciones que el Materialismo pone ideologías irreductibles a la realidad económico - material, observando su validez y alcance prácticos en la realidad histórica concreta.

II.—EL VALOR PRAGMATICO DE LAS IDEOLOGIAS

Una de las más señaladas objeciones que la Interpretación materialista de la Historia (tomada en un amplio sentido) pone a la existencia de motivaciones históricas de carácter superior (es decir, basadas en ideologías trascendentes e irreductibles) es su utilidad práctica, lo que podríamos llamar su valor pragmático o eficaz para la *acción*, interpretada por el Materialismo histórico en su sentido económico-material.

Las ideas, en efecto, sirven, son necesarias para la acción en muchos casos, favorecen en alto grado la lucha por la existencia, y esto puede dar pie para sospechar, no sólo que existen *para* la acción, sino también que existen *por* la acción, que por sus necesidades han sido creadas.

En el plano individual, las ideas *religiosas* (por ejemplo) sirven para deparar al hombre un sentido, y una esperanza a su vida, que le librará de sufrir la angustia de la soledad y a menudo de caer en la desesperación.

Por esto se ha podido decir que, si no hubiera Dios, habría que crearlo.

Las ideas *morales*, a su vez, suelen corresponderse perfectamente con el normal desarrollo del hombre y pueden parecer las normas *al servicio* de su desenvolvimiento en salud corporal y paz espiritual.

En el plano social, las ideas religiosas sirven y aún son necesarias para la convivencia, ya que ejercen una represión interior de las conciencias que engendra la posibilidad de confianza mutua entre sus miembros. Las ideas morales son, además, para el gobernante elemento necesario para mantener el orden en la sociedad, y no puede extrañar que las fomente o aún las cree.

Las ideas, por fin, *sirven* para dar unidad, cohesión y vigor a la acción del hombre, tanto se la considere individual como socialmente.

Así pues, haciendo uso de la disyuntiva marxista, cabría preguntar: ¿es la idea la que determina el ser del hombre, o el ser del hombre el que determina a la idea?

Según Loria «el hecho económico es, sin duda, cronológicamente anterior a todos los demás fenómenos sociales... La producción y distribución de los alimentos es, por la fuerza misma de las cosas, el primer cuidado de los pueblos y de los individuos. Sólo más tarde, una vez asegurada la subsistencia, es cuando pueden dedicarse a compilar las leyes morales».

Esta idea de *precedencia* de los motivos económicos sobre los ideales y *precedencia* inversa es sostenida tam-

bién por Labriola al exponernos su concepción de la génesis de una sociedad cualquiera: «Un pueblo, o sea una masa de hombres organizados por diversas relaciones, un pueblo circunscrito a un territorio con tales productos..., con una determinada división de clases, etcétera, ve nacer *después* determinados lazos jurídico-políticos *que no son sino la tentativa de fijar, de defender y de perpetuar las desigualdades producidas.*» (1).

«Un estudio—concluye Loria—un tanto profundo no tarda en demostrar que todas las sanciones jurídicas encubren una utilidad económica, y que la estructura misma del Derecho tiene su razon de ser en las condiciones de la distribución de las riquezas: en suma, que la Filosofía del Derecho es Economía Política» (2).

El mismo Marx, en *El Capital,* hace derivar las ideas de libertad, igualdad y fraternidad de las condiciones económicas de la época.

Sin embargo, ¿es legítima esta inferencia que hace el Materialismo histórico del valor pragmático de las ideologías a su concepción como de origen y fin económico-material?

La crítica histórica afecta al Materialismo ha buscado, o tratado de buscar, el núcleo económico y la utilidad material de todos los hechos y corrientes históricas, de todas las ideologías e instituciones históricamente influyentes. Al mismo tiempo suele señalarse en el Materia-

---

(1) LABRIOLA.—*Del Materialismo...,* p. 16.

(2) Vid.: LORIA, A. *La Sociologia, il suo compito...*—Verona, 1900.

lismo histórico su carácter meramente formal, de simple método de investigación histórica. Se lo equipara a menudo con la aplicación a la investigación histórica del principio general de economía del pensamiento: lo que se puede explicar por lo menos, no debe explicarse por lo más.

«El Materialismo histórico —dice M. Tönnies— es verdadero en cuanto expresa la tendencia positiva a derivar lo superior de lo inferior, lo complicado de lo simple» (1).

Y si, con este método, se ha logrado explicar todo el devenir histórico, sus resultados serán definitivos, *científicos*.

Pero aquí tenemos una nueva forma de ese intento de disfrazar la teoría de simple *concepción realista de la Historia*.

Evidentemente la Interpretación materialista de la Historia no es un simple método historiográfico. Contiene una afirmación previa, una afirmación definida y rotunda; como veremos, para ella, al igual que para los materialistas desde Demócrito, es la materia la substancia verdadera y el alma simple apariencia subordinada o, al menos, realidad por ella determinada.

Y la Filosofía de la Historia del Materialismo no es una filosofía ónticamente neutral, sino basada sobre una tesis previa y con una dirección bien marcada.

Respondiendo a nuestra pregunta sobre el valor de la objeción, debemos tener en cuenta lo siguiente:

(1) TONNIES—*Annales* cit.—VIII, p. 135.

En primer lugar, no es exacta la afirmación de Loria sobre la prioridad temporal de las preocupaciones económicas sobre las de índole espiritual, religiosa, moral, etc. Ya el mismo Bücher señalaba en los primeros estadios de la Humanidad el sentimiento mítico-religioso de la colectividad.

La crítica e investigación actual es unánime en este punto. Sieveking escribe: «La vida de los primitivos no es completamente inactiva y vacía de pensamiento, sino mágicamente contenida en estrechos moldes por la idea que del mundo tiene el primitivo... Se conceptuaba al mundo lleno de fuerzas secretas que procuraban tener propicias. A la influencia de estas fuerzas ilusorias se atribuía casi mayor importancia que al desenvolvimiento de las condiciones concretas del acaecer. Parecía como si la naturaleza no entregase nada sino mediante ceremonias» (1).

Más aún, la utilización de algunos elementos de progreso económico-material reconoció su origen entre los primitivos en previas ideas mítico-religiosas. Hahn, por ejemplo, explicaba la cría del ganado vacuno por razones de índole religiosa: en su cornamenta veían el signo de la luna, y como el signo lunar expresaba, mediante sus fases, la fertilidad, vino de ahí que tuvieran por sagrado al becerro (2). Y Wilhelm sostiene que entre los chinos el empleo de barcos y carros procedió de

(1) SIEVEKING, H. — *Historia Económica Universal.*—Madrid. Rev. *Derecho Privado,* 1941, p. 3.

(2) HAHN.—*Vid. Von der Hacke zum Pflug.*—1914.

prácticas religosas. «*La lancha del sol* y la *rueda del sol*, en un principio objetos sagrados, pasaron a ser cosas de uso diario» (1).

Esto no supone que la prosperidad o decadencia de los fenómenos materiales no influya en los de índole espiritual. Entre unos y otros se da, como veremos, una relación de condicionamiento: los materiales sirven, dentro de ciertos límites, de condición para los espirituales.

Pero en el origen de la humanidad históricamente conocido se advierte ya un elemento espiritual que, si no varía independientemente, sí existe con independencia y con una naturaleza irreductible.

Y no se piense tampoco que se da una perfecta concomitancia entre las variaciones del movimiento económico-material y del espiritual, tanto en la sociedad como en el individuo. Si juntos varían hasta un límite, a partir de él todo mejoramiento del primero es perjudicial para el segundo.

Lo que hoy llamamos *superconfort* puede ser, para la vida espiritual de los pueblos o de los individuos, factor perjudicial y aún disolvente.

En segundo lugar, aún reconociendo el valor que para el aspecto pragmático pueden tener las ideologías, no se puede inferir que sea sólo ese su valor, como ha pretendido hacer la crítica histórica inspirada por el Materialismo.

Así, por ejemplo, de la influencia que pueda tener

(1) WILHELM.—*Geschichte der chinesischen Kultur*, p. 51.

el medio de vida de un pueblo en las representaciones plásticas de su religion, han querido inferir los materialistas el origen económico del mismo hecho religioso.

El mismo Marx señalaba que «la necesidad de predecir el crecimiento y el descenso del Nilo, creó la astronomía egipcia, y con ella el predominio de los sacerdotes con su repertorio mágico-religioso» (1).

Análogamente Kautski (2) y Engels (3) se han esforzado en hacer una interpretación económica del Cristianismo, basándose en hechos parciales y extrínsecos del período de una aparición histórica, como las condiciones económicas del Imperio Romano, que pudieran haber favorecido la aceptación de las nuevas ideas.

Labriola, a su vez, trata de presentar la Reforma como «una rebelión económica de la nacionalidad alemana (o más bien del tercer Estado, de la burguesía) contra la explotación de la Corte pontificia» (4).

Para que esto fuera así—comenta Xenopol— haría falta que el mismo fenómeno económico se hubiera dado en los demás países (Francia, Países Bajos, Inglaterra, Dinamarca, Suecia, Noruega, etc.) en que se introdujo la Reforma sólo porque se adaptaba mejor a su espíritu.

Holanda, que se había adherido a la Reforma, se sublevó contra el Rey de España cuando éste quiso intro-

---

(1) MARX.—*El Capital*. p. 253 (nota).

(2) Vid.: KAUTSKY.—*Die Neue Zeit*, III (1885).

(3) Vid.: ENGELS.—*Bruno Bauer und das Urchristenthum*. *en Zürricher Sozialdemokrat*. (1882) núms. 19 y 20.

(4) LABRIOLA.—*Essai...*, p. 132.

ducir a la vez la tolerancia religiosa y el absolutismo administrativo. Bélgica, en cambio, se adhirió a la lucha, pero cuando cesó la opresión financiera, se retiró de ella, siguiendo no obstante Holanda, cuyos motivos de lucha no son explicables económicamente.

En Francia, una parte de la burguesía adoptó la Reforma, teniendo que luchar, no obstante, con la otra que la rechazaba. «Los motivos de esta diferencia de actitud—concluye Xenopol—es lo que ni ha explicado Labriola ni probablemente explicará jamás... Es el único *hecho* que Labriola se atreve a tocar en las 350 páginas de su obra *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire.* Pero hubiera sido preferible que se hubiera atenido sólo a sus abstracciones y generalidades» (1).

Otro tanto se ha pretendido hacer con las ideas y sistemas filosóficos. Así, por ejemplo, Eleutheropoulos ha tratado de dar de la filosofía griega una explicación económica exhaustiva. «No es necesario decir—comenta Seligman—que el intento está lejos de ser satisfactorio. La filosofía social de los griegos no cabe duda de que es un producto de las condiciones sociales, como podía esperarse; pero la investigación de los últimos principios de la vida y del pensamiento, tal como la encontramos en los grandes filósofos griegos, no tiene relación concebible con las condiciones económico-materiales. Todas estas explicaciones son casi siempre artificiosas» (2).

---

(1) XENOPOL.—Ob. cit., p. 491.

(2) SELIGMAN.—Ob. cit., p. 208.

A nuestro juicio, ni siquiera es aceptable la concesión de Seligman de la filosofía social griega a las condiciones económicas. Sí puede haberla (como es natural), en cuanto a la índole de los problemas tratados y en cuanto a la justificación de algunas instituciones sociales de la época (la esclavitud, por ejemplo, en Aristóteles), es patente, en cambio, la dependencia de la filosofía social griega, en cuanto a su contenido, de sus correspondientes sistemas metafísicos, resultando, por tanto, inaceptable su concepción como «un producto de las condiciones sociales».

En la esfera del arte, Gerhard Krause, por ejemplo, ha pretendido atribuir el nacimiento de la literatura alemana a lo que llama «la idealización de la necesidad económica de unificar a Alemania suprimiendo las Aduanas y los obstáculos de los pequeños Estados, movimiento que representa la burguesía» (!) (1).

Xenopol, comentándolo, observa que en nada contraría a Krause el hecho de que la unión aduanera fuese iniciada en 1818, en pleno florecimiento de la literatura alemana. Para él, siendo así, es una simple anticipación en forma bella. Si la hubiera seguido, habría sido una consecuencia (2).

Las más altas instituciones sociales de la Historia tampoco se ven libres de la crítica materialista: Así, Kautsky y Metschnikoff han querido demostrar que el origen de las antiguas teocracias (sobre todo las orientales)

---

(1) Cit. por XENOPOL.—Ob. cit., p. 489.

(2) XENOPOL.—Ob. cit., p. 489.

se encuentra en factores físico-económicos como el aprovechamiento de los grandes ríos (1). Ya Marx había dicho años antes: «Una de las bases materiales del poder del Estado sobre los pequeños organismos de la India fué la regulación del suministro de agua» (2).

La crítica actual, en cambio, ve la influencia del factor espiritual en el poder de las clases directoras en las antiguas civilizaciones. «En Egipto—escribe Sieveking—, una organización vastamente articulada, en que el señor se apoyaba, ante todo, en su superioridad espiritual, el conocimiento de las estrellas y una supremacía divina, permitió al terreno producir más rendimientos que pudieran ser base de una civilización más elevada» (3).

Respecto a la familia—escribe Stammler— «es difícil negar que en los tiempos primitivos no fuese también una agrupación para la mejor organización de la lucha por la existencia, dependiendo así en modo decisivo de la Economía dominante» (4).

Al darse cuenta los materialistas de que el hombre, aparte de la necesidad de vivir tiene la de procrear, de perpetuar la especie, que no cabe dentro de la de proporcionar los medios de subsistencia, quisieron asimilarla en su sistema. Engels da con la fórmula: «Según el Materialismo histórico—dice—, el elemento deter-

(1) Vid.: METSCHNIKOFF.—*La Civilización et les Grandes Fleuves Historiques*, 1889.

(2) MARX.—*El Capital*, p. 253.

(3) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 21.

(4) STAMMLER.—Ob. cit., p. 62.

minante en su último término es la producción y reproducción *de la vida*, la cual es de dos clases: producción de medios de subsistencia (alimento, vestido, alojamiento) y la producción de los hombres mismos, la perpetuación de la especie» (1). Pero—observa Xenopol—«la procreación de nuevos seres disminuye los medios de vida, es decir, resulta, en este sentido, una tendencia contraria. Engels no hace más que sustituir la expresión *medios de vida* por la de *vida* simplemente, procedimiento muy propio de sofistas para superar una dificultad» (2).

Loria, por fin, trata en varios libros de explicar económicamente gran número de fenómenos sociales, principalmente instituciones (3).

Que todas estas explicaciones no han logrado satisfacer a nadie, es un hecho claro y en él se ve el carácter positivo, con supuestos previos o de *ideario* de la Interpretación materialista de la Historia.

Tratando de justificarlas y retirándose a más remotas posiciones, escribe Labriola: «En nuestra doctrina no se trata de traducir en categorías económicas todas las manifestaciones de la Historia, sino solamente de expli-

(1) ENGELS. *El origen de la Familia, de la propiedad privada y del Estado*.—Madrid. La España Moderna, 1884, p. VII.

(2) XENOPOL.—Ob. cit., p. 405.

(3) Vid.: LORIA, A.—*La Sociologia, il suo compito*.—Verona, 1900.

Analisi della Proprietà Capitalista, 1889.

Il Capitalismo e la Scienza, 1901.

Le basi economiche de la Costituzione Sociale, 1902.

car, *en último término*, los hechos históricos por medio de la estructura económica subyacente» (1).

El mismo Engels, ante las artificiosidades a que la teoría conducía, y por los ataques de la crítica, se vió precisado a dar explicaciones como ésta: «Desde el punto de vista materialista de la Historia, el factor que *en último término* es decisivo es el de la producción y reproducción de la vida real. Jamás hemos asegurado otra cosa ni Marx ni yo. La condición económica es la base: pero los varios elementos de la superestructura—lo político, lo jurídico, las teorías filosóficas, lo religioso—, todo ejerce cierta influencia sobre el desarrollo de las luchas históricas y, en muchos casos, determinan su forma» (2).

Aquí ya—como hemos visto que dice Posada—parece que la Interpretación materialista ha sido echada al agua. Y que estamos en una simple teoría valorativa del hecho económico-material en el proceso histórico en la que, por lo demás, resultan vagas y oscuras expresiones como *en último término, lo decisivo, la superestructura, cierta influencia, determinación de su forma*, etcétera, etc.

La Historia presenta sus hechos como respondiendo a unas motivaciones concretas en que, como veremos, los motivos inferiores se funden con los superiores en una unidad mental, siendo así posible, sobre los mis-

(1) LABRIOLA.—*Essai...*, p. 35.
(2) ENGELS.—Art. cit., p. 231.

mos hechos históricos, tanto una disociación en sentido materialista como en sentido idealista.

No se puede, pues, negar la acción histórica, desde las primeras civilizaciones, de un elemento espiritual, original e irreductible a la utilidad práctica económico-material. Es indudable—dice Xenopol—que hay muchos hechos en la Historia explicables total o parcialmente por factores económicos. Tales la invasión de los hicsos en Egipto, de los bárbaros en el Imperio Romano, la rebelión agraria en la República romana, las guerras de los aldeanos en la Edad Media, etc. Pero, en muchas otras ocasiones, el elemento económico no interviene para nada o su papel es solamente subordinado, no pudiendo explicar ya nada en último término (1).

Así, por ejemplo, la inmovilidad de la Economía china—el tan admirado *empire fixe et durable* de la China—es reconocido por Sieveking como dependiente de la actitud espiritual mantenida por el pueblo hasta la última revolución (2). «El culto a los antepasados mantuvo unida a la familia y perpetuada como tronco a través del tiempo. Mientras en el Occidente el derrumbamiento de la unidad familiar da lugar a que el Estado y el individuo se conviertan en sustentáculos de la Economía, la familia conserva en China su significación y se tiene el Emperador como representante de toda la Humanidad ante los Poderes divinos» (3).

(1) XENOPOL.—Ob. cit., p. 488.
(2) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 36.
(3) Idem íd., p. 30.

Según Feldhaus, cuando un discípulo de Confucio, Dchaung Dei, que vivía hacia 340 años antes de Cristo, quería recomendar a un viejo jardinero que usara un pozo con garrucha para aliviar su trabajo, éste le contestó: «He oído a mis maestros decir que quien utiliza una máquina lo hace todo mecánicamente: el que efectúa mecánicamente sus negocios se encuentra con un corazón de máquina. Pero el que tiene en su pecho un corazón de máquina, pierde la sencillez de corazón. El que no tiene sencillez de corazón no se dará cuenta de las emociones del espíritu. La insensibilidad a las emociones del espíritu es algo que no se concilia con el *verdadero principio del mundo.* No es que yo no conociera tales cosas: me avergüenzo de aplicarlas. El sabio se sonrojó y no supo qué contestar» (1). Mientras los japoneses se servían del ferrocarril ya en 1872, los chinos en 1877 destruían el primer ferrocarril construído en Shangai en 1876.

Análoga influencia espiritual, básica, se da en la primitiva economía india y aún hoy subsiste. La muerte de toda voluntad y deseo, hasta llegar a la plácida contemplación del Nirvana, es la aspiración del sabio indio, consecuencia de su filosofía panteísta.

La actitud económica congruente—e históricamente dada en la India—será la nivelación de necesidades y producción por medio más bien de la abstención y cercenamiento del consumo. El progreso de las fuerzas

---

(1) FELDHAUS.—*Die Technik der Antike und des Mittelalters*, 1931, p. 40

productivas puede dar lugar, bajo el cálido sol de la India, al estallido de las pasiones que alejará del verdadero fin espiritual.

Max Weber ha estudiado el influjo de las doctrinas religiosas en la vida económica, sobre todo en torno al problema de por qué en el Oriente no pudieron adquirir los medios de trabajo y la formación de capitales la importancia que alcanzaron en Occidente (1).

Diferente fué la actitud espiritual—y la Historia económica—del pueblo judío. Las doctrinas de egipcios, babilonios, chinos e indios hacían dirigir la mirada hacia atrás en el tiempo. «El desarrollo de la astrología —dice Sieveking—refería todo a las ordenaciones antiguas. Quitóse así el impulso para toda innovación en lo económico. En cambio, la voz de los profetas judíos impulsaba hacia adelante. Se reclamaba una nueva ordenación para la cual debía prepararse cada cual. Puesto que el individuo tenía que encararse con nuevas situaciones de vida, aprovechando de hecho las nuevas condiciones, tampoco se aceptaban pura y simplemente las relaciones sociales; debían ser ordenadas de tal suerte que encarnasen la justicia» (2).

Sombart pretendió explicar por el clima la peculiaridad del pueblo de Israel. Según él, era un pueblo del desierto que había ido a parar a comarcas frías y húmedas. Pero—comenta Sieveking—«olvida Sombart que

---

(1) Vid.: MAX WEBER.—*Religionssociologie,* 1920.

(2) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 44.

los judíos se convirtieron en un pueblo cuando lo hicieron en labradores sedentarios. La Europa que hay al Norte de los Alpes ha pasado también de la estepa a las actuales comarcas frías y húmedas. No es lo extrínseco del medio lo que determina el carácter, sino el modo íntimo con que un pueblo soporta su suerte histórica» (1).

En la Edad Media, ante el hecho de las Cruzadas, Justus Moser ha hecho notar que el poderío de los venecianos y las flotas enviadas a Oriente en protección de las Cruzadas no triunfantes son un producto del comercio que las ciudades poderosas de la Alemania del Norte mantenían en los puertos italianos y de la necesidad de llevar a cabo empresas comerciales más importantes en Asia y en Africa (2). Otras muchas explicaciones en análogo sentido se han querido dar ante este episodio histórico.

Sin embargo, por muchas causas y fines que se compliquen en el fenómeno histórico, ¿podrá ninguna crítica negar el hecho originario de las Cruzadas y el motivo primario que las impulsó?

En la Edad Moderna—para citar algún ejemplo—«cuando los ingleses se rebelaron contra Carlos—escribe Green en su *Historia del Pueblo Inglés*—, había algo que les era más caro que la libertad de palabra, la seguridad de bienes y aún que la libertad personal, y era,

(1) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 45.

(2) JUSTUS MOSER.—*Patriotische Phantasien*, cit. por STAMMLER.—Ob. cit., p. 62.

para usar el lenguaje de la época, el Evangelio» (1). «Medidas, a todas luces tan desastrosas económicamente, como la revocación del edicto de Nantes—dice Xenopol—no son explicables sin admitir unos fines espirituales» (2). Mucho menos pueden serlo las guerras largas y costosísimas que España sostuvo en Europa contra la Reforma protestante.

Hoy parece probado que no es la organización económica del capitalismo la creadora de una ideología, de una modalidad religiosa y una actitud espiritual del hombre, sino que más bien es ella producto de esta nueva actitud humana frente a la vida.

Para Fanfani, que afirma la antítesis del espíritu católico y el del capitalismo, el mercader se vió, ante todo, en la situación de romper con la tradición (3).

Según Sieveking, «la vida económica inglesa no adquiere carácter peculiar hasta la revolución contra los Estuardos. El principio fundamental de los disidentes era servir por igual a todo cliente, cualquiera que fuese su actitud política o religiosa. Es entonces cuando se colocan los cimientos de un mercado libre» (4).

«Y es entonces también cuando pasó a tener importancia principal para el negociante la consecución de ganancias, sólo estimada anteriormente como indicio de

(1) GREEN.—*Historie du peuple anglais*, p. 47.

(2) XENOPOL.—Ob. cit., p. 492.

(3) Vid.: FANFANI, A.—*Cattolecesimo e Protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo*, 1934.

(4) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 162.

crédito. La férrea voluntad y la razón metódica del puritano adquieren valor como útiles condiciones previas para la eficacia del negocio. El lucro, tolerado al principio, fué ahora estimado; ya no se conceptuó insania, sino certidumbre de salud» (1).

Max Weber y Tawney han estudidado al detalle la influencia del protestantismo europeo en general como actitud espiritual, en la formación del capitalismo (2).

En España, para la formación durante la primera mitad del siglo XIX de un régimen económico capitalista, ha tenido una decisiva influencia la legislación estatal (ley de desamortización, de comunales y de propios, de sucesión familiar, etc.), determinadas, en todo caso, por las nuevas ideas liberales y antitradicionales.

Del orden de las ideas, de las motivaciones superiores, no se puede prescindir, en una tesis de principio, si se quiere conocer e interpretar rectamente el acontecer histórico.

La idea no obra por causalidad eficiente—única causa en vigor en el mundo de los cuerpos—, ni por ese impulso físico o *quasi* físico con que actúan en el hombre las primarias necesidades económico-materiales. La idea obra por causalidad final, por atracción.

En realidad, no es la idea la que obra en el concierto social o en el proceso histórico, sino el hombre movido

(1) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 163.

(2) Vid.: MAX WEBER.—*Die Protestantische Ethik und der Geis der Kapitalismus*, 1905. Y TAWNEY.—*La Religión en el orto del Capitalismo*.—Madrid, 1941.

por la idea. La idea, pues, no la encontramos nunca aislada, ni siquiera suele darse en la vida de los hombres (ni mucho menos en los fenómenos sociales e históricos) una motivación o un fenómeno de motivación superior, de raíz puramente ideal.

Sobre cada hecho de la Historia puede hacerse, pues, una disociación en sentido materialista y otra en sentido idealista, ambas igualmente ilegítimas. El mismo Marx reconoce en algún momento esta complicación de elementos originales e irreductibles en los hechos concretos de la Historia. Por ejemplo, cuando pretende mostrar que la importancia de la Revolución francesa consistió en liberar, no sólo las fuerzas políticas de la sociedad, sino también las económicas. «El cambio político—dice—fué en cierto sentido idealista; pero al mismo tiempo señalaba la parte materialista de la sociedad» (1).

En cuanto al valor pragmático de la idea: si ella, con las representaciones del mundo sensible, nos depara la visión de una misma realidad; si, de algún modo, tiene un fundamento real, ¿es extraño que *sirva* en orden a la acción?

Si las ideas religiosas nos informan de la Realidad suprema y de nuestra relación con ella; si las ideas morales nos ponen en contacto con una ley trascendente, ¿puede extrañar que sirvan las primeras para la dirección ordenada del individuo y de la sociedad a su ver-

(1) MARX.—*Deutsh...*, p. 204.

dadero fin, y que sirvan las segundas al desenvolvimiento normal, sano y elevado del hombre?

Lo extraño, lo que podría dar pie a reputarlas como apariencia o falsa realidad sería lo contrario. En general, si las ideas corresponden—como sostenemos—a la realidad y las motivaciones superiores miran a objetivos reales, deben, por su misma naturaleza, tener un valor pragmático, es decir, una esfera de utilidad en orden a la acción.

Veremos más detalladamente esta diferenciación entre el interés vital de las ideas (y en general de todo elemento psíquico) y su significación propia e independiente (su interés espiritual) en nuestra quinta y última parte, que titularemos: *Vitalidad orgánica y vitalidad espiritual.*

III.—LA HETEROGENEIDAD DE LOS FINES

Una segunda objeción a la existencia de motivaciones superiores en el individuo y en la sociedad, y de fines espirituales irreductibles en el desenvolvimiento histórico estriba en lo que podríamos llamar la *heterogeneidad*, y aun contrariedad, de los fines.

La Historia, en general, estudia el dinamismo de los seres a través del tiempo, y ha de hacerse cargo, por tanto, de la causalidad universal (es decir, de todos los órdenes de seres) con su complejidad, a partir de los datos existencialmente dados y en su devenir total y concreto.

Pero, si bien es cierto que el historiador ha de tener en cuenta el complejo sintético de todas las causalidades actuantes en el ente histórico, no menos cierto es que la realidad que principalmente le interesa es la *humana*.

Y esta realidad humana no es solamente la que más interesa para el historiador, sino la que, por su existencia, instituye realmente el ente histórico como objeto de estudio.

Para la investigación de los órdenes inferiores de la

realidad (energía mecánico-física, cuerpos químicos, vivientes, animales), bastaría con la ciencia. A lo sumo (en sus grados superiores), con la Historia natural, llamada Historia por lo que tiene de facticidad existencial.

El desarrollo concreto de las posibilidades de esos seres no interesa. En realidad, carecen de Historia. En cambio, para la realidad humana, además de la ciencia (antropología, sociología) interesa la Historia.

¿Qué diferencia tendrá su campo con el meramente científico? La espontaneidad y la voluntad libre, ambas dominadas por la finalidad (a más de la eficiencia). Como dice García Morente «la peculiaridad de la vida humana que la hace imprevisible, irreductible a leyes específicas generales, llámase libertad. Y con esto hemos llegado a la estructura medular de la realidad histórica. La realidad histórica es una realidad libre» (1).

Este carácter propio y diferencial de la realidad humana estatuye el ente histórico con su naturaleza peculiar y hace interesante su acontecer concreto.

En él influirán también las demás causalidades no humanas que, por tanto, serán también objeto de estudio para el historiador, pero siempre a partir de la realidad humana, que constituye su elemento medular.

Ya en la perspectiva histórica (dominada por la finalidad) hemos de distinguir entre el fin *de la obra* y el fin *del operante* (*finis operis et operantis*).

Una cosa es el fin de la obra—que podemos lograr

(1) GARCÍA MORENTE.—*Ideas...*, p. 26.

en una visión objetiva—y otra el fin del operante; fines que unas veces están de acuerdo, pero las más de las veces no.

Según Zaragüeta, «lo que Wundt llama *ley de la heterogenidad de los fines* es, si no una ley, al menos un hecho en la vida, y más en la social».

Esta heterogeneidad (y aun contrariedad) se da entre los motivos y las resoluciones, y entre las resoluciones y los resultados. Y en ambos casos, tanto en el plano individual como en el social:

En el plano individual, una misma conducta (fruto de una resolución) se puede inspirar en motivaciones distintas e incluso contrapuestas. Así, por ejemplo, la conducta y características del σοφός estoico coinciden en muchos aspectos con las del asceta cristiano, hasta el punto de que algunos autores han querido ver un antecedente del segundo en el primero. Sin embargo, los motivos y fines en que uno y otro se inspiran son radicalmente distintos. El apartamiento y sobriedad del estoico provienen del deseo de felicidad personal por el cultivo de los placeres en *reposo* y la reducción al mínimum de las necesidades (como fuentes de dolor). La vida análoga del asceta se inspira, en cambio, en el amor y entrega a Dios, buscando en la soledad y en la mortificación una desvinculación del mundo que lo acerque al objeto de su amor.

Igual heterogeneidad puede darse entre las resoluciones y los resultados. Muchas veces atribuímos a la actuación de una persona resultados, realmente deriva-

dos de ella, pero que jamás estuvieron en la intención que animó a su resolución. Caso conocido es el de reputar el descubrimiento del continente americano como algo querido e *intencionado* por Colón.

En la vida social se da la primera heterogenidad en cooperaciones cuya significación social difiere y aun se contrapone a menudo con los móviles que en ella animan a los individuos cooperantes. En una solemnidad o fiesta popular, cuyo sentido sea, por ejemplo, religioso, sabido es que la intención de sus fautores se complican mil motivaciones (económicas, artísticas, de éxito personal, etc.).

Caso típico es la cooperación social e histórica que constituyen los modernos movimientos nacionalistas, cuya unidad y características difieren casi siempre de la intención e ideología de sus miembros, unidos tan sólo por un interés nacional en esa cooperación ordenada.

Un ejemplo característico de la segunda heterogeneidad (de las resoluciones a sus resultados) en el plano social lo tenemos en el fenómeno histórico de la expulsión de los judíos y de la persecución de los protestantes (de fines religioso-nacionales), y cuyos efectos tanta influencia tuvieron en la formación de la moderna clase capitalista (fenómeno económico).

«Las persecuciones de la doctrina reformada en los Países Bajos españoles y Francia—escribe Sieveking—obligaron a que muchas personas emigraran a aquellas tierras en que creían poder seguir fieles a su fe. Pero en ellos no se les admitía desde luego a la plena ciu-

dadanía dentro de la nueva comunidad, y ello hizo que los recién llegados se vieran en la necesidad de buscar nuevas posibilidades industriales» (1). Petty llega a atribuir a los *heterodoxos* toda la pujanza económica que advirtiera en el siglo XVII. Entre esos desterrados se contaban también los judíos expulsados de España a fines del siglo XV, a los que Sombart les asigna influjo esencial en la aparición del moderno capitalismo (2).

Esta heteregoneidad de motivos no es, al fin, sino una prolongación en la realidad humana de la heterogeneidad de las causas que se da en el mundo de las cosas materiales La causa y el efecto no suelen estar entre sí ligados de un modo unívoco, sino más bien disyuntiva o heterogéneamente. En lo fisiológico, por ejemplo, una alteración ocular, como causa, puede dar lugar a varias contingencias, como consecuencia, una de las cuales, verbigracia, puede ser la ceguera. Al revés, el darse el fenómeno de la ceguera en un viviente, puede ser consecuencia de diversas causas, disyuntivamente.

La ciencia, que aprecia sólo relaciones necesarias, no ha de sentar los términos de esa disyunción; la Historia, en cambio, deberá precisar el acaecimiento concreto que en el devenir temporal se dió.

Pues bien, como dijimos al principio, la Interpretación materialista de la Historia toma pie en esta hete-

(1) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 159.
(2) Vid.: SOMBART.—*Il Capitalismo moderno.* — Firenze, Velleschi, 1925.

rogeneidad de fines y motivos que se da en el proceso histórico para una de sus objeciones capitales contra la existencia de motivaciones superiores, y hace de ella uno de sus medios de reducir esas motivaciones a las de índole económico-material.

Según ella, si analizamos minuciosamente las direcciones sociales que se nos presentan como de carácter espiritual, encontraremos en todos y cada uno de sus miembros una intención económico-material. Análogamente, si analizamos (y nos fuese dado hacerlo) en las conductas individuales que parecen de inspiración superior el fuero interno que las produce, hallaríamos siempre una motivación inferior, de interés vital o hedonista.

Un criterio analítico podrá, pues, según el Materialismo histórico, mostrar lo que hay de falso y aparente en las conductas y acciones históricas que reputamos como idealistas y en las ideologías superiores que creemos actuantes en la Historia

IV.—EL DISFRAZ DE LOS MOTIVOS

La objeción materialista de la heterogeneidad de los fines se articula y completa con una tercera que esgrime el Materialismo histórico: el disfraz de motivos inferiores so capa de superiores.

A menudo—dice Zaragüeta—«valores inferiores, cuales son los de interés vital, se encubren y disfrazan de idealidad para triunfar socialmente» (1). Esto que es, indudablemente, una gran categoría en la vida social, ocurre hasta en la misma vida individual en que el hombre se oculta a sí mismo el verdadero móvil de sus resoluciones disfrazándolas de un sentido superior, y llegando a menudo, como corrientemente se dice, a *engañarse a sí mismo.*

Según la Interpretación materialista de la Historia, un análisis minucioso de los fenómenos histórico-sociales nos los descubriría, por la heterogeneidad descrita, como resultados de resoluciones individuales o colectivas de carácter económico-material. Y si en las mismas resoluciones se aprecia todavía un carácter idealista habrá que penetrar en el fuero interno y, en virtud de esa misma heterogeneidad, encontraríamos, me-

(1) GARCIA MORENTE-ZARAGÜETA.—Ob. cit., p. 514.

diata o inmediatamente, su motivación utilitaria que, si nos aparecía revestida de aquel carácter es por la tendencia, casi general, de *disfrazar* de este modo al auténtico sentido de las motivaciones que se hallan en la base de cualquier resolución o resultado.

No cabe duda de que la heterogeneidad de fines y motivos constituye una realidad y que la Historia es, precisamente, la encargada de recoger este contraste entre el fin propuesto y el resultado realmente obtenido. Y no menos real es el disfraz de motivaciones superiores con que la vida social se reviste, aun en sus mínimas fórmulas de cortesía, como para esconder las sinuosidades del cotidiano afán utilitario. Sin embargo, ¿puede deducir la Interpretación materialista de la Historia de estos indudables datos de la realidad la no existencia de una motivación superior, espiritual o idealista, actuante en la vida humana y en el proceso histórico? ¿O su reducción mediata o inmediata a la *subyacente estructura económico-material*?

Si afirmásemos que, efectivamente, esto es o sería posible, tendríamos que dar solución a esta otra cuestión que se plantearía: Dado que en el origen de la causalidad histórica y social sólo existan causas materiales, ¿de dónde procedería esa *superestructura ideal* o espiritual? Se comprende perfectamente que, donde actúan unidos y en mutua interferencia motivaciones inferiores y superiores, las resoluciones tomadas en vista de las unas reviertan en pro de las otras o viceversa.

Pero donde unas no existen como dato radical y originario, ¿cómo llegarán las otras a actuar en su beneficio? Donde no hay más que resoluciones económico-materiales, por mucho que se alteren en el proceso histórico, difícilmente aprovecharán a fines espirituales o adoptarán su naturaleza.

«Si la necesidad económica fuese la causa productora de las demás—dice Xenopol—, no vemos por qué los animales, que la experimentan lo mismo que los hombres, no tendrían también las formas superiores de la vida y de la inteligencia. Si se nos responde que es la constitución de su ser la que les impide poseer las demás manifestaciones intelectuales, se confiesa con ello que éstas no dependen de la exigencia económica y que se deben a la constitución íntima e irreductible del ser humano» (1).

Cierto que puede concebirse a estos fines como mera apariencia o falsa realidad. Sin embargo, la apariencia lo es siempre de algo, y se conoce por comparación con ese algo. Donde falta el original no se puede atribuir su naturaleza por semejanza a algo que tenga su apariencia. Ni mucho menos podremos sobrevalorar esa apariencia que nunca hemos conocido en su verdadera naturaleza.

Todavía más: cuando se presentan en la experiencia dos realidades diferenciadas o dos grupos de motivaciones diversas, mientras puedan coexistir como tales en el seno de una teoría, por la misma ley de eco-

(1) XENOPOL.—Ob. cit., p. 496.

nomía del pensamiento, se debe optar por esta solución y no suponer una arbitraria reducción a una u otra como, en este caso, hacen respectivamente materialismo e idealismo.

En cuanto al hecho de que los motivos inferiores se disfracen a menudo de superiores, bien puede interpretarse, no como señal de la no existencia de éstos, sino más bien como un homenaje que universalmente se preste a los segundos con el reconocimiento de su superior valor.

Pese a los factores analíticos heterogéneos se dan, en el orden social y en el devenir histórico, *directrices de conjunto* con un evidente sentido espiritualista que revelan motivaciones individuales o aspectos de ellas originalmente del mismo carácter.

«Merece especial mención—dice Zaragüeta—a propósito del progreso religioso-moral, y aun filosóficamente hablando, el que representa en la Historia el Cristianismo, que se señala con un movimiento espiritual cifrado en la exaltación del hombre a la máxima espiritualidad de un *orden sobrenatural*» (1).

En el plano social se destaca, asimismo, el papel que siempre desempeñó el Poder público en el seno de la sociedad, representando el orden y la justicia frente a los egoísmos de sus miembros. Representante de esta posición era antiguamente el Príncipe, con su cultivo de las virtudes altruístas y sociales y su culto al espíritu y al honor.

(1) GARCIA MORENTE-ZARAGÜETA. —Ob. cit., p. 513.

El mismo Salvioli, aunque se declara adepto al Materialismo histórico, reconoce la importancia del Estado, aun para la vida económica, como poder rector e independiente (1). Según Benjamin Kidd: « si examinamos la situación de los obreros de hoy y sus relaciones con el Estado veremos su carácter nuevo en relación con el pasado... Esas clases explotadas tienen hoy la facultad de ejercer el poder político colocándose en pie de igualdad... Esta evolución tiene por única causa el movimiento moral» (2).

En la división de clases sociales encontramos una jerarquía, en orden a su mayor o menor vinculación al trabajo de tipo económico-material, con la distinción general de clases inferiores y superiores. Pero, por su carácter no utilitario, merece especial mención esa clase que siempre existió en las sociedades en torno al Poder público y como su apoyo humano de carácter superior, y cuya dedicación preferente es el cultivo del honor y el servicio a ideales superiores.

«La antítesis entre los conceptos de la vida que tenían el mercader y el caballero—dice Sieveking—resplandece claramente en la vida de San Gerardo, conde de Aurillac. Y cita como ejemplo el siguiente caso: «El conde había efectuado unas compras en una peregrinación a Roma; de regreso, había acampado en Pa-

---

(1) SALVIOLI, J.—*Der Kapitalismus im Altertum*, 1912, página 269, cit. por SIEVEKING.—Ob. cit., p. 66.

(2) KIDD, B.—*L'evolution sociale.*—Trad. Le Monnier, 1896, página 211.

vía, saliendo entonces de la ciudad algunos mercaderes venecianos a ofrecer sus géneros, los más distinguidos de los cuales obtuvieron audiencia del conde. Este explicó que se había abastecido en Roma, pero preguntó si había hecho una buena compra con los ropajes allí adquiridos. Cuando el veneciano le replicó, que hasta en Constantinopla habría tenido que pagar más, se sobresaltó el conde y remitió al vendedor, con un romero, la diferencia entre lo pagado y la tasación hecha por el veneciano» (1).

En la sociedad, y en la distribución de sus clases, se da una cierta proyección de las facultades, fines y modos de obrar del hombre, al modo como quería Platón en su República, si bien de un modo sólo aproximativo que no impide a cada hombre vivir una vida íntegramente humana.

Así, en ella se refleja su facultad espiritual con sus motivos y fines superiores, y también aquellas otras vinculadas a las necesidades vitales que dependen de la materia y miran a su mantenimiento.

Espíritu y materia, cuerpo y alma, se funden en la estrechísima unidad substancial del hombre y sólo a partir de ella se puede concebir su actuación social e histórica y resolver adecuadamente con una teoría del *hombre completo* estas antinomias que plantea la Interpretación materialista de la Historia en su confrontación con la realidad.

---

(1) SIEVEKING. Ob. cit., p. 101.

V.—SATISFACCIONES MATERIALES E IDEALES ESPIRITUALES

Resulta curioso el que sobre los mismos hechos concretos de la Historia existan tan a menudo dos interpretaciones contrapuestas que permanecen coexistiendo a través del tiempo sin que, en la mayor parte de los casos, logre una sobreponerse a la otra. Sobre cualquier hecho, serie de hechos o fenómeno de la Historia, la investigación histórica entrega a la crítica el contenido concreto que ha obtenido y, sobre el mismo, se escinde después ésta en dos direcciones contrarias: una idealista y otra materialista, que enfilan a su favor una serie de pruebas y datos sacados, en ambos casos, del contenido histórico dado y que hacen valer como demostración de su concepción interpretativa.

Caso característico es el de la conquista y colonización de América por los españoles. Sobre ella coexisten desde hace siglos dos interpretaciones en los sentidos indicados. Según una, sólo el afán de lucro y mejoramiento personal impulsó a los conquistadores y colonizadores y, en su actuación, sólo a estos fines pro-

pendieron sin miramiento a otra cualquier finalidad superior.

Según otra, fué el ardor religioso y misionero el principal móvil de la empresa y, manteniéndose fieles a este espíritu, se logró la civilización y evangelización de las nuevas tierras merced al celo de misioneros y generosidad idealista de colonizadores.

Y no se puede decir que en el contenido histórico interpretado estén—unos junto a otros—elementos de inspiración material y elementos de inspiración ideal, para que los partidarios de una interpretación tomen en su abono unos hechos y los de la otra otros. Una ordenación semejante parece suponer Stammler cuando escribe: «Puede muy bien afirmarse que en la esfera concreta de estas causas concurren momentos materiales, una causalidad del aspirar humano discernida fisiológicamente, y, *al lado* de estos momentos, los verdaderos determinantes del orden espiritual, no explicables científicamente en su génesis fisiológica causal» (1).

Según esta concepción no serían posibles las que hemos llamado *directrices de conjunto* con sentido unitario, que son precisamente las susceptibles de una interpretación histórica, sino sólo hechos aislados y heterogéneos.

Antes al contrario, las dos interpretaciones se apoyan muy a menudo en los mismos hechos o fenómenos, obteniendo de ellos visiones opuestas.

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 63.

Y es precisamente este ver en cada acto o situación histórica un posible fundamento para la interpretación idealista y materialista, lo que nos hace pensar en la adecuación de una visión sintética y superior de la actuación concreta del hombre en el proceso histórico.

No vamos a entrar en la cuestión metafísica de la unidad substancial del hombre, pero sí observaremos que, en su obrar concreto, estos dos órdenes de motivos que parecen derivarse de su composición psicofisiológica se funden en estrecha unidad.

No es sólo que en cada resolución humana pesen motivos de ambos géneros. Ni siquiera que durante la deliberación actúen, no por simple suma o composición de fuerzas como en un peso de elementos materiales, sino en mutua penetración, proyectándose cada uno en el siguiente y matizándose del anterior en un proceso acumulativo, cuya resolución única y simple resulta inasequible a una disociación de elementos.

Sino que los motivos superiores o ideales, en esa íntima unidad de la voluntad que delibera y resuelve, ejercen una acción permanente, directiva y, a menudo, inconsciente que preforma y da sentido a las decisiones que el sujeto tomará en sus coyunturas vitales, aún en las de índole predominantemente económico-material.

Volviendo al ejemplo que pusimos de la acción de los españoles en América, fácilmente se echa de ver tanto la dificultad de suponer una intención preferentemente idealista en cada una de las voluntades que concurrieron a la obra de la conquista y colonización,

como la arbitrariedad e inexactitud histórica de ver su acción movida exclusivamente por causas utilitarias y materiales sin escrúpulo que no se ajuste a ese fin.

Seguramente que en el ánimo de la generalidad de los españoles que fueron como conquistadores o colonizadores a América pesó fundamentalmente su interés personal, su deseo de aventura, prosperidad, mejoramiento material, etc. Pero después, en su actuación militar o económica, obrarían los motivos de ese movimiento espiritual que representa el Cristianismo, en cuyo espíritu se habrían formado sus conciencias, dando después sentido y preformando en cierto modo, las decisiones que habrían de tomar en cada situación concreta. Las coyunturas en que se solventa una cuestión exclusivamente espiritual son muy pocas en la vida, lo que no es óbice para caracterizar como *cristiana*, por ejemplo, a toda una dirección histórica.

Porque, en ella, a todos los momentos de esta común y diaria actividad por sostenerse en la existencia los penetra (en más o en menos) el espíritu del Cristianismo deparando a los hombres una forma especial de reaccionar y a las relaciones un sentido matizado, en algún modo, de las virtudes que ese espíritu propugna e inspira.

En cada acto humano, aun en los más simples de la vida utilitaria, obran, como en capas de influencia, varias de estas direcciones de valor espiritual:

El alimento, el vestido, la habitación—se pregunta Posada—, ¿son meras condiciones materiales y utilita-

rias? ¿No entrañan desde el primer instante cierto valor ético? ¿Y cómo olvidar en esas necesidades utilitarias, prácticas, la relación *estética*, de carácter ideal? El alimento, la habitación, el traje, se ofrecen siempre dentro de un orden de relaciones artísticas, morales y jurídicas. Sin duda el hombre tendrá que satisfacer esas necesidades según el medio: donde el barro abunde, inventará el hombre el ladrillo y edificará la ciudad, como razona Ihering (1). Entre árboles, en los bosques, en las grandes praderas, el hombre será pastor, creará la aldea. Pero no hará nada de eso sino poniendo todo su espíritu con la interna complejidad de sentimientos que lo integran (2).

Y añade en otro lugar: «No se da lo económico, ni nada de lo humano, aislado, sino entretejido con toda la labor social, hasta confundirse con las expresiones mas espirituales y, al parecer, lejanas de lo económico, verbigracia: el juego, el arte...» (3). Y no sólo esto; «el mismo fenómeno económico, en cuanto económico, es un fenómeno psíquico, que no se da aislado ni en una forma simple, sino que se manifiesta como expresión de un estado general de conciencia, y unido en un complejo con otros fenómenos que el análisis distingue, pero que en la realidad están fundidos» (4).

Sólo de una comprensión de la unidad del hombre

---

(1) Vid.: IHERING.—*Prehistoria de los Indoeuropeos.*—Madrid. Suárez, 1896.

(2) POSADA.—Prólogo cit., p. 21.

(3) Idem id., p. 60.

(4) Idem íd., p. 58.

y de su acción puede nacer una clara idea de la complejidad y unidad del proceso histórico.

«El proceso de la evolución histórico-social—dice Stammler—es extremadamente complejo. No es una causa única, un fundamento económico, el que determina cada acaecimiento; en la génesis y en el curso de los múltiples fenómenos de la existencia social humana se teje una confusa trama de causas y de efectos especiales que se superponen y entrecruzan» (1). Según Seligman «un análisis completo de todos los motivos que influyen en los hombres, aun en su vida económica, sería una buena prueba del valor del psicólogo social que lo realizara. No hay *hombre económico*, como no hay *hombre teológico*. El comerciante tiene sus lazos de familia al modo como el sacerdote tiene sus apetitos» (2).

Después, a lo largo del proceso histórico, los hechos preferentemente materiales se complican con los preferentemente espirituales, señalándose por su interferencia y ocasionalidad mutua, por lo que con tanta frecuencia hechos materiales son ocasión para espirituales y viceversa. Y no se diga, como hace Engels, que esta interferencia mutua se da sólo en un periodo avanzado del desarrollo histórico cuando la evolución económico-material ha podido ya *dar origen* a los elementos de la superestructura. Como dice Sieveking, sintetizando en su *Historia Económica Universal*: «hemos aprendido

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 63.
(2) SELIGMAN.—Ob. cit., p. 221.

a estimar en su verdadera significación la actividad espiritual y el criterio de los primitivos... En un principio el hombre se halla directamente frente a la naturaleza; pero para comprender su posición respecto a ella es preciso conocer su propia actitud espiritual» (1).

La Interpretación materialista de la Historia realiza, como hemos visto, una disociación artificial en esta compenetración de elementos originales. Primero abstrae un elemento que luego universaliza.

La filosofía de la Historia idealista, según Marx, «separa la Historia de la ciencia natural y de la industria *al modo como separan esos mismos filósofos el alma del cuerpo* (2).

Pues bien, el Materialismo histórico hace la disociación contraria justamente: «Suponer lo histórico—dice De Greef—como el orden de la producción y del consumo de una manera abstracta y exclusiva, fuera de la compleja composición de aspectos y órdenes de la vida social, equivale a olvidar que, al fin y al cabo, tal orden se refiere a hombres, los cuales no son sólo seres fisiológicos, sino seres de vida espiritual e ideal, que se refleja con todas sus variadas cualidades en las diversas manifestaciones de su existencia» (3). La influencia de los factores espirituales en toda la vida humana, aun en la económica, la reconoce el mismo Chiapelli: «no se podrá reorganizar la economía social—dice—si los

(1) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 3.
(2) MARX.—*Die Heilige...*, p. 238.
(3) DE GREEF.—*Annales* cit., VIII, p. 165.

ánimos no se encuentran predispuestos y si no es agudo el sentido de la dignidad humana; nunca por los postulados de una simple teoría económica» (1).

Sin embargo—fuerza es reconocerlo—, el hecho material tiene una primaria importancia en la inmediata lucha por la existencia. Es el más universal de los dos y tiene sobre el espiritual una influencia que ha sido definida siempre como *condición* (no causa, como pretende el Materialismo). El hecho material es condición, dentro de ciertos límites, del espiritual.

Por eso, el mejoramiento económico-material de los individuos y de los pueblos repercute en el progreso espiritual. Así ocurrió en las primeras civilizaciones de la Historia. Según Sieveking «en la vida de egipcios y babilonios, la *subyugación mágico-religiosa* que su mentalidad *recibió* de los primitivos aumentó merced, precisamente, a ser más satisfactorias las condiciones económicas» (2).

Por eso también, cuando esas posibilidades económicas disminuyen o empeoran, es su mínimo vital lo que los hombres suelen defender con más ahinco por encima de las condiciones espirituales. En ello cree también el Materialismo histórico encontrar una prueba para su tesis. Pero, antes bien, si las mínimas condiciones económico-materiales son la condición indispensable de la vida y garantizan la simple posibilidad del

(1) Cit. por MAGNINO.—Ob. cit., p. 25.
(2) SIEVEKING.—Ob. cit., p. 27.

desarrollo espiritual, es natural que sean el último baluarte de su existencia a que se aferre el hombre.

Esta relación de condicionamiento entre el hecho material y el espiritual se observa claramente en el papel que desempeñan las sanciones (ordinariamente de carácter sensible, material) sobre el orden moral y con vistas a la acción futura. No es que la sanción sea *causa* de la acción moral. Con esto se destruiría su carácter moral, como quiere Kant. Es que su función será de *condición*. «El que obra moralmente en virtud de las sanciones—dice Zaragüeta—no actúa *por ellas*, pero (en muchos casos, al menos) tampoco actuaría *sin ellas*, supuesta la humana condición de no ascender a lo superior ideal sino a base de una relativa satisfacción de las necesidades y aspiraciones de carácter inferior, vital y sensible» (1).

Este mismo carácter de condición del hecho económico-material con respecto al espiritual o ideal, hace que, dentro de ciertos límites, influya el primero sobre el segundo no sólo cuantitativa o intensivamente (como hemos visto), sino también cualitativamente.

Es natural (e innegable) que el Derecho, por ejemplo, de un país de economía eminentemente agrícola difiera del de uno ganadero o industrial. En cuanto que mira a la vida práctica de la sociedad favorece y debe favorecer el medio de vida natural y productivo en el país. Según Loria, el Derecho de cada época correspon-

---

(1) ZARAGÜETA.—*Pedagogía Fundamental.*—Madrid, Labor, 1941, p. 443.

de sobre todo a los intereses de la especie de propiedad dominante. Allí donde predomina la propiedad de bienes raíces, muestra el Derecho su parcialidad por los terratenientes, mientras que donde predomina el capital se inclina del lado de la riqueza mueble (1).

Así se puede apreciar lo que hay de justo, siquiera sea parcialmente, en la afirmación de Marx: «el molino a brazo produce una sociedad de señores feudales; el molino de vapor, una sociedad de industriales capitalistas. Y los mismos hombres que acomodan las relaciones sociales a los medios de producción de que disponen crean los principios que corresponden a sus relaciones» (2).

La Interpretación materialista de la Historia ha sido útil para destacar esta primaria importancia del factor económico-material en el desarrollo histórico, siendo, a la vez, un buen contrapeso para las disociaciones en sentido contrario.

Según Perpiñá: «en la Historia de las doctrinas, el marxismo, con su firmamento de errores, juega efectivamente un importante papel» (3).

Aunque, en puridad, la esencia de su tesis no es defendible, al sostener la eficiencia de un elemento de la realidad (influyentísimo y condicionante) hace que

---

(1) Vid.: LORIA, A.—*La Sociologia, il suo compito, le sue scuole.*—Verona, 1900.

(2) MARX.—*Das Elend...*, p. 91.

(3) PERPIÑÁ, A.—*Estudios sobre la Concepción Materialista de la Historia.*—Tesis doctoral. Fac. Derecho, 1935 (inéd.). I, c.

su radio de validez en la realidad histórica sea grande, y, como dice Seligman, apenas cabe dudar que, merced a ella, las ideas de los historiadores se dirigieron hacia algunos de los más importantes factores del progreso humano en que hasta ahora no se parara atención (1).

«Es claro—añade en otro lugar—que cabe no admitir la validez de la teoría como una explicación filosófica de todo el progreso y, no obstante, estar dispuesto a admitir que, en casos particulares, el factor económico desempeña un papel importante. No debe, pues, sorprendernos encontrar que se hayan realizado muy buenos trabajos en este sentido por los fundadores y los continuadores de la teoría» (2).

Sin embargo, podemos deducir de este cotejo con la realidad histórica que como teoría general interpretativa de la Historia (que es lo que pretende ser) fracasa. Por su mismo esquematicismo, como dice Sorel, «no hay medio de pasar de la teoría de Marx a los fenómenos reales de la vida económica y, si el marxismo aclara cosas, aunque no sean muchas, nos parece, en cambio, incapaz de *explicar* nada, en el sentido científico de la palabra» (3).

«Los materialistas teóricos—dice Xenopol—, comprendiendo que la parte flaca de su doctrina está en la aplicación a los hechos, evitan en cuanto pueden la ex-

(1) SELIGMAN.—Ob. cit., p. 232

(2) Idem id., p. 137.

(3) Vid.: SOREL.—*Sur la théorie marxiste du valeur. Journal des Economistes.* Mayo, 1897.

plicación materialista de los acontecimientos de la Historia. Cuando, por casualidad se atreven a ello, se ven obligados a hacer entrar a la fuerza los hechos en su teoría» (1).

La realidad es superior en riqueza a la teoría y resulta inasequible para ella. Según el juicio de Bianca Magnino «el Materialismo histórico, lo mismo que otros intentos que le precedieron, se olvida de la complejidad del fenómeno, que no se deja penetrar por miradas unilaterales, ni por aquél que no tenga en cuenta todos y cada uno de sus elementos» (2).

---

(1) XENOPOL. Ob. cit., p. 488.
(2) MAGNINO. Ob. cit., p. 125.

TERCERA PARTE

LOS SUPUESTOS IMPLICITOS EN LA INTERPRETACION MATERIALISTA DE LA HISTORIA



I.—EL ANALISIS DE LA TEORIA

Hemos podido apreciar hasta aquí, con el análisis de motivos que hemos hecho, que el Materialismo histórico realiza una disociación artificial entre los elementos que en cada motivación concreta se dan generalmente en íntimo enlace. Su intento de negación o, mejor, de reducción de los motivos que estimamos de carácter espiritual o superior a los de orden material utilitario hemos visto que *no* responde a la realidad. Sus objeciones capitales a la existencia irreductible de esos factores de índole espiritual nos han aparecido incapaces de abarcar una visión total de la realidad.

Hemos reconocido, no obstante, que el Materialismo histórico tiene un valor negativo o de objeción para evitar una disociación en sentido contrario y afinar nuestra observación de la realidad histórica con su complicación e íntima conexión de factores espirituales y materiales en cada motivación concreta. Y, lo que es más, nos ha hecho reconocer la importancia del factor económico-material, que casi siempre aparece entre los motivos, y su carácter de condición de los de tipo superior.

Sin embargo, existiendo los fines superiores o ideales con un carácter, bien que abstracto en la generalidad

de los casos, substantivo e irreductible a los inferiores, nos parece evidente que no puede hacerse con esos supuestos una interpretación de la Historia, que es la sucesión a lo largo del tiempo de las motivaciones humanas concretas y totales.

Así pues, hemos tratado hasta aquí de observar la realidad, haciendo posibles aplicaciones de la teoría y apreciando la actuación humana objetiva e histórica.

De este modo hemos hallado en cada motivación concreta de la realidad una riqueza de fines y motivos muy superior a la que, con una visión parcial, nos presenta la teoría materialista.

Si, pues, la Interpretación materialista de la Historia nos ha aparecido de este modo como una teoría esquemática, radicalmente insuficiente para hacerse cargo de la riqueza de matices del mundo individual, del acontecer histórico concreto, vamos ahora a volver nuestra mirada hacia la teoría misma para apreciar sus supuestos implícitos y, mediante su crítica, hallar una confirmación teórica de estas observaciones sobre la realidad.

En esta parte, pues, trataremos de dilucidar la cuestión antes planteada de si el Materialismo histórico debe concebirse como un materialismo *finalista* (que reconozca ideas y fines superiores, pero ordenados a la conservación de la existencia material) o como un materialismo *eficientista* o mecanicista que ignore la realidad espiritual y, por ende, todo motivo superior.

II.—EL CONCEPTO DE NATURALEZA. MECANICISMO Y FINALISMO

Para penetrar en la esencia ideológica del Materialismo histórico es preciso partir del concepto de Naturaleza, en que se centra la filosofía de Feuerbach que, a su vez, hemos visto que era punto de confluencia de la corriente idealista y de la cientificista.

Feuerbach, como vimos, retrotae el idealismo de Hegel a un realismo individual. Lo real es individual y, por tanto, no es concebible ni definible sin residuo. El absoluto hegeliano se transforma así, con esta vuelta a la realidad individual y corpórea, en el concepto de Naturaleza.

Para Feuerbach la Naturaleza, aunque sea obra del hombre o manifestación de su espíritu, es un hecho radical y primario. El hombre no crea la naturaleza, pero sólo su conciencia sabe de ella. La Naturaleza se impone al hombre y, sin ella, no podría concebirse ni la existencia ni la esencia del hombre. Careciendo de principio y de fin, la Naturaleza no es efecto de un ser dis-

tinto de ella, sino una realidad comprensible por sí misma.

Este absoluto (o Naturaleza)—dice Feuerbach—no puede ser concebido como consciente ni como personal. Tampoco existe en la naturaleza la finalidad sino, si acaso, como su unidad global, no en la ordenación inteligente de sus partes «como demuestra la falta de finalidad que existe innegablemente en las cosas naturales».

Concebido de este modo el absoluto hegeliano, viene a convertirse a manos de Feuerbach en el objeto de la ciencia moderna, de naturaleza mecánico-materialista.

Idealismo y ciencia moderna tienen su fundamento común que es el racionalismo. Uno y otra quieren llegar a la comprensión racional exhaustiva de la realidad. Uno, por medio de la idea absoluta. La otra, llegando por división de partes a los primeros elementos de la realidad, de naturaleza matemática, inteligibles racionalmente.

El ideal de la ciencia físico-matemática será, pues, dividir y *reducir*. Reducir la realidad religiosa a la psicológica; la psicológica, a la fisiológica; ésta, a la físico-química, y ésta, por fin, a la matemática. La aspiración del idealismo será, asimismo, la comprensión racional por medio de la idea absoluta (que se coloca como fin de la dialéctica) de toda realidad.

Y la finalidad—dice Morente—no es fácil presa para la ciencia moderna porque supone un pensamiento o intelecto que la verifique y no se puede reducir a fórmulas matemáticas. Lo que espacial o temporalmente

está ausente no puede actuar sino atractivamente a través de un intelecto que lo concibe como fin de su acción.

Así, el concepto de Naturaleza en la ciencia moderna, y también en Feuerbach, será el de un todo de estructura mecánica, sometido sólo a la causalidad eficiente, reductible a unos primeros elementos simples de estructura racional.

Como veremos, este modo de concebir la naturaleza —o absoluto—será central para la plena caracterización íntima de la Interpretación materialista de la Historia.

III.—UNA PSICOLOGIA CALCADA SOBRE LOS CUERPOS

El concepto de Naturaleza en Feuerbach, con su raíz materialista que servirá a Marx de punto de partida, hemos de concebirlo como la culminación de un proceso histórico para cuya comprensión debemos desarrollarlo, siquiera sea brevemente, apreciando ante todo su repercusión en el orden psicológico.

En los siglos XVIII y XIX se da en Filosofía un modo de refinada superficialidad que podríamos llamar filosofía extravertida. No se traspasa en ella el marco de lo fenoménico y relativo, y se ignora deliberadamente toda realidad más profunda, más auténticamente filosófica, que pudiera en una u otra forma cimentar a aquélla.

A este modo especial de ignorar más que de hacer filosofía, se llegó por varios caminos coincidentes: De una parte, la tendencia general idealista, arrastrada ya desde Descartes, de llegar a la comprensión clara y distinta de lo que él llamó *naturalezas simples,* que serían el principio de toda realidad; y de otra, la aspiración

a una matemática universal con que, a partir de esos primeros elementos racionales, llegásemos a conocer la estructura de toda la realidad y aun a prever su posición en el futuro. Ambas tendencias fueron volviendo la atención general hacia el mundo material de los cuerpos en que la ciencia físico-matemática tanto ha progresado.

Si a esto se añaden los postulados kantianos que declaran inaccesible lo absoluto (Cosmos, alma y Dios) y único objeto de nuestra ciencia el mundo fenoménico, tendremos la problemática general de esa actitud positivista ambiente en esa época.

Después del idealismo alemán, el naturalismo y el materialismo filosófico, aliados con la ideología implícita en la ciencia físico-matemática, volvieron a insertar el pensamiento moderno en este marco fenomenista o positivista.

Sin embargo, la filosofía de entonces, como siempre, tenía que resolver los últimos problemas de la realidad. Muchas realidades podrían ser relegadas definitivamente al mundo incognoscible—o inexistente—de la cosa en sí; pero otras, tal como la conciencia, que es para el hombre dato primario, tenían en una u otra forma que ser explicadas o reducidas.

Y así fácil fué caer en la tentación de tratar la psicología al modo científico, es decir, según el procedimiento de análisis y síntesis a partir de primeros elementos y mediante una posterior elaboración matemática. De este modo los elementos inmutables que el

análisis científico recorta en los objetos exteriores, en el mundo de los cuerpos, fueron trasladados a la realidad espiritual. Así, dice Bergson, «empiristas y racionalistas son víctimas de una misma ilusión. Unos y otros toman sus *notaciones parciales* por *partes reales*, confundiendo el punto de vista del análisis y el de la intuición, la ciencia con la metafísica» (1).

Lo que en la ciencia física son los últimos elementos individuales de la realidad, en psicología serán los llamados *estados de conciencia* o *hechos psíquicos* que, así recortados e hipostasiados, se prestarán a una perfecta atomística espiritual.

Estamos con ello en pleno asociacionismo. El único problema para este sistema psicológico será el de averiguar las leyes mecánicas por que se ordenan— componen o separan—esos estados de conciencia, al igual que la física estudia las de sus primeros elementos moleculares o atómicos. El mecanicismo como medio de explicar la Naturaleza es trasladado por entero al campo de la psicología.

Herbart concebiría toda una estática y una dinámica de las representaciones del pensamiento sin que—como dice Lange—la experiencia le haya suministrado la menor garantía de certidumbre (2).

«Se ha creído muy seriamente—escribe Lange—que

(1) BERGSON, H.—*La pensée et le mouvant* (P. M.).—París. Alcan, 1934, p. 220.
(2) LANGE.—*Historia del Materialismo.*—Madrid. Jorro, 1903. III, 3.

Herbart, con sus ecuaciones diferenciales, ha fijado tan sólidamente el mundo de las ideas como Copérnico y Keplero el mundo de los cuerpos celestes.»

En última instancia los espiristas-fenomenistas se quedarán como realidad espiritual con esa simple multiplicidad de hechos psíquicos. Ya el alma no era para Hume mas que un simple agregado de representaciones (*bundle or collection*), y Condillac la compara con algo enteramente inerte, pasivo, como su célebre estatua cuya vida psíquica se forma de sensaciones recibidas. Lamettrie, por fin, llama al hombre, *máquina* (1).

El racionalismo aún pretende buscar un soporte anímico que aglutine esa sucesión de fenómenos independientes. Más también lo necesita calcado sobre el mundo de los cuerpos. Para uno será un fondo fijo, amorfo e inmutable; y, para otros, los fenómenos fisiológicos de los que los psicológicos serán un simple epifenómeno.

Podemos sintetizar este empirismo psicológico con sus dos características fundamentales: Ante todo la de *discontinuidad*.

Ignorando lo específico del acontecer espiritual, hace consistir a la conciencia en una acumulación de *estados* discontinuos, de unidades discretas. Estas unidades se pueden tomar o dejar, unir o separar, según leyes me-

(1) Vid.: LAMETTRIE.—*L'homme machine*.

cánicas, supuesta su invariabilidad cualitativa. Lo mismo hubiéramos podido observar en la ética utilitarista, congruente con esta psicología: Bentham, en su *aritmética de los placeres,* supone que la vida moral es a modo de un tablero de ajedrez que estuviera ante el hombre con sus piezas—placeres y dolores—, que se pueden disponer a voluntad dentro de las leyes del juego.

Como segunda característica, la que había hecho que la denomináramos psicología *vertida sobre los cuerpos.* Las mismas leyes mecánicas con que se opera en la materia inerte son aplicadas a la vida espiritual, tanto en la psicología asociacionista como en la ética utilitaria. En el asociacionismo materialista esos *estados* se convierten al fin en epifenómenos de una substancia material, fisiológica, y en el no materialista, aunque se queden sin substancia, no dejan de aplicarse a esos fenómenos los cánones del mundo material. En la ética se pasa de los mismos placeres a sus causas exteriores y de ellas se aprecia solamente la cantidad, como hace la ciencia físico-matemática con el mundo de los cuerpos. Cuando Stuart Mill intenta introducir la cualidad en el seno de la aritmética de los placeres, resulta ésta incapaz e insuficiente, hay que apelar al *criterio de hombres de conciencia* (que se quedan sin fundamento para su moral) y, en fin, el utilitarismo fracasa.

Toda la psicología de esta época es un completo sistema de *prescindir,* o de *reducir a otra cosa,* de desconocer aquel modo de realidad que nos es más íntima e inmediatamente dado y por donde mejor podemos pe-

netrar en el ser de las cosas ya que, como dice Spann, «quien posee lo interior puede comprender también lo exterior; pero quien no posee sino lo externo, no puede penetrar en lo interno» (1).

(1) SPANN.—Ob. cit., p. 9.

IV.—UNA INTERPRETACION MECANICISTA DE LA HISTORIA

En la interpretación del acontecer espiritual supraindividual, es decir, del ente histórico, se da en el siglo pasado una tendencia paralela a ese asociacionismo que hemos observado en psicología.

En esta época—escribe Hans Freyer—«se aplican metódicamente a la ciencia de la Historia todos los resultados conseguidos desde Descartes y los primeros psicólogos asociacionistas ingleses por el estudio analítico de los hechos anímicos y el *análisis del hombre*. El acontecer social-histórico es reducido a *últimos elementos*...» (1).

Con esta introducción del análisis y la discontinuidad en el proceso histórico, el siglo pasado, en sus concepciones de filosofía de la Historia y de la Sociedad, deja de sentir su solidaridad con los anteriores, no considerándose un producto, en

(1) FREYER, H.—*Introducción a la Sociología.*—Madrid. Edcs. Nueva Epoca, 1945, pág. 47.

cierto modo, de ellos, algo preformado por el sentido de la Historia en que está inserto. Comte es un exponente de este modo de pensar. Aplicando a la Historia y al pensamiento en general, los métodos de la ciencia positiva, hace una crítica de los períodos históricos anteriores, que llama teológico y metafísico, y arroja por la borda todos sus productos culturales no justificados racionalmente. El pretende haber llegado a la fundamentación filosófica del estadio cultural definitivo y real de la Humanidad. Se han averiguado los hechos positivos y las leyes matemáticas de esas *realidades tangibles y mensurables* tras las cuales nada hay, y de ellas se compondrá el proceso histórico.

El futuro de la ciencia y de la sociedad ha de ser *organizado* a partir de este conocimiento de datos relativos y discontinuos, reemplazando la fe y las concepciones ideológicas—las grandes fuerzas históricas del pasado—por la experiencia (en sentido moderno) y la construcción sintética. El conjunto de las ciencias (ya en su estadio positivo) tendrá la unidad objetiva de la *materia* y la subjetiva de la *utilidad práctica* del hombre. La sociedad y aun la religión podrán ser objeto de una construcción racional *a priori*, planeada por el mismo Comte. El Progreso será la marcha feliz de la nueva era histórica, real y definitiva, que se ha fundamentado (1).

Después de Comte y Spencer «la interpretación his-

---

(1) COMTE.—*Discurso sobre el espíritu positivo.*—Madrid. *Rev. de Occdte.* 1934, II, 2.

tórica—dice B. Magnino—sigue un desarrollo que podríamos llamar clásico y que peca más o menos en el mismo error de origen: el error de no haber reconocido en absoluto las esencias espirituales de la sociedad y de su desarrollo histórico» (1).

Habíamos apreciado en el Materialismo histórico un valor inicial de reacción contra el absoluto hegeliano, al que concretiza y *des-idealiza*. Sin embargo, su posterior elaboración se realiza según los métodos cientificistas de la época, antihistóricos en definitiva. Y así, puede considerarse que aquel desarrollo de la interpretación histórica culmina precisamente en esta teoría.

«Coincidiendo con lo que es núcleo teórico del materialismo—dice Stammler—, la Concepción materialista de la Historia niega que haya *dos* experiencias diferentes, *dos* mundos del conocer disociados. A nuestro conocimiento no se ofrecen dos series independientes de fenómenos; y la ley de causalidad de la concepción científica de la naturaleza no puede manifestarse en dos series, aplicable una a los fenómenos físicos y otra a la unidad de las ideas» (2).

Sin embargo, esto no es todavía lo característico del materialismo. Esto no es aún más que la idea central de la ciencia y la filosofía modernas expresada claramente por Kant: «Sólo se da *una* experiencia en que se nos manifiestan todas las percepciones como en una

(1) MAGNINO.—Ob. cit., p. 48.
(2) STAMMLER.—Ob. cit,. p. 27.

conexión absoluta y conforme a su ley; del mismo modo que sólo hay *un* espacio y *un* tiempo, en que se desenvuelven todas las formas de los fenómenos y todas las relaciones del ser o no ser» (1).

El materialismo—concluye Stammler—surge solamente al afirmar que en la *materia* y en su *dinámica* debe verse en el campo de la vida social e histórica lo *único verdadero* que existe y acaece; mientras que las ideas, nociones y anhelos sociales sólo pueden estimarse como simples imágenes reflejas, *subordinadas conforme una ley última* a la materia social, es decir, a la Economía social y a sus vicisitudes efectivas (2).

Como para los materialistas desde Demócrito, es la materia la única substancia verdadera y el alma simple apariencia subordinada, pretendiendo explicar los fenómenos psíquicos humanos por la dinámica de la materia. Este modo de ver es trasplantado por el Materialismo histórico al campo de la sociedad, de tal modo, que sólo en la cooperación económica ha de verse la substancia real de la vida y de la Historia humanas.

En su artículo sobre *el Dieciocho Brumario* expone Marx francamente la tesis de que los ideales de la vida, lo mismo que los de cualquier individuo, dependen de causas económicas. «Todas las clases—escribe—son adaptadas y moldeadas según sus cimientos materiales y sus correspondientes relaciones sociales. El individuo, en quien ellas convergen, es capaz de imaginar que

---

(1) KANT.—*Kritik der reinen Vernunft*.—1781. p. 110.
(2) STAMMLER.—Ob. cit., p. 28.

constituye la causa real y el punto de partida de la acción» (1).

Según Posada «el Materialismo histórico supone que los sucesos humanos ocurren bajo la acción causal eficiente de determinados influjos, segun su ley propia, teniendo un alcance determinista» (2). En opinión de Stammler, las relaciones económico-materiales (productos de la evolución de la naturaleza) son para el marxismo la nota original, lo que puede llamarse la *materia social*, o, mejor, la substancia de la evolución humana.

Schmoller ve en la teoría de Marx la culminación del método de interpretación histórica, que llama mecánico-materialista (3).

Según G. Sorel, el método adoptado por Marx supone una sociedad mecanizada y perfectamente automática, donde los cambios se efectúan en razón de relaciones generales, e imagina que las disposiciones sociológicas son de intensidad mensurable, y que se pueden expresar en fórmulas matemáticas (4).

En cuanto a los continuadores de Marx y Engels, se desligan cada vez más de la dialéctica hegeliana y hacen más patente su fondo mecanicista. Guiseppe Ferrari, en su *Teoria de los periodos politicos*, rechaza todo idealismo y presenta la dinámica social como una

---

(1) MARX.—*Der Achtzehnte Brumaire.*—Rev. *Die Revolution.* Nueva York, 1852, núm. 2.

(2) POSADA.—Prólogo cit., p. 18.

(3) SCHMOLLER.—*Principios de Economia Politica.*—París, 1908. T. V., p. 461.

(4) SOREL.—Art. cit.

sucesión mecánica de las generaciones con sus problemas. «Buscando al *uomo libero*—dice—encontráis al *uomo macchina*, la ley de su mudar y remudar, de sus errores y de sus engaños» (1).

Carey ve en la Historia de la humanidad sólo leyes físicas y considera al hombre como un elemento molecular sujeto a la gravitación que, en la sociedad, se traduce en asociación. Según él, cuanto más se equilibran las fuerzas de gravitación, mayor aumento hay de producción, de trabajo, de capital y, por ende, de paz (2).

Para Winiarski la sociedad y la Historia son comparables a un sistema de puntos en perpetuo movimiento que se atraen y se repelen.

Podemos, pues, ver fundadamente en el Materialismo histórico un sistema de *materialismo eficientista*, aplicado al ente histórico.

Así, su característica capital es, de una parte, ignorar la peculiaridad irreductible de la realidad espiritual o psíquica y su modo de durar tan distinto de la duración del mundo de los cuerpos, y, de otra, el no ver el papel preponderante y central del orden psíquico en el acontecer histórico.

Según Seligman, de todas las objeciones que se dirigen a la Interpretación materialista, es la más impor-

---

(1) Vid.: FERRARI.—*La teoria dei periodi politici*.—Milán, 1874.
(2) Vid.: CAREY.—*Principles of social science*.—Filadelfia, 1858.

tante la que afirma que prescinde de las fuerzas espirituales de la Historia. Y confiesa que «las tentativas hechas hasta ahora por los defensores del Materialismo histórico para refutar la objeción no han alcanzado gran éxito» (1).

En su concepción materialista, Winiarski señala como principio de la energética social las leyes de la indestructibilidad de la materia (de Lavoisier), y de la energía (de Mayer); y reduce la energía psíquica a la biológica, y ésta a la mecánica. «La energía biológica —dice— nace de la química y acaba en la térmica; la vida toda recibe su energía de la energía química potencial. La energía social es la última fase de la transformación de la energía que primero es cósmica y mecánica; luego biológica y, por fin, social» (2).

Este afán de reducción del orden psicológico a otro asequible a la ciencia físico-matemática, típico de la Filosofía racionalista, hace caer a la interpretación marxista en una concepción mecanicista en que no tiene cabida la realidad espiritual que, como veremos, es medula del proceso histórico.

(1) SELIGMAN.—Ob. cit., p. 181.
(2) Vid.: WINIARSKI.—*L'enseignement de l'economie politique pure et de la mécanique*.—Paris, 1901.

CUARTA PARTE

SUPERACION ACTUAL DE LA INTERPRETACION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

I.—LA REALIDAD ESPIRITUAL EN LA FILOSOFIA ACTUAL

Después de analizar los supuestos implícitos en la Interpretación materialista y de caracterizarla como una concepción mecanicista de la Historia, veamos ahora los elementos ideológicos de la filosofía actual que rebasan y superan al Materialismo histórico y a la filosofía de su época, para que nos sirvan de fundamento en nuestra crítica de la Teoría.

En los próximos capítulos esbozaremos un sistema interpretativo de la Historia sobre el pensamiento actual, dando así un carácter positivo y constructivo a nuestra crítica del Materialismo histórico.

En nuestro tiempo, en efecto, se da una enérgica reacción contra esta interpretación mecánica y racionalista de la Naturaleza y muy en especial de la realidad espiritual.

Nuestra época representa culturalmente la bancarrota del orgulloso racionalismo de las décadas anteriores. El Cosmos no se podrá explicar ya como una inmensa máquina de estructura racional (1), ni una inteligencia

---

(1) Vid.: HOLBACH.—*Système de la Nature.*

humana potenciada podría contemplar, conocida la situación actual de los átomos y las leyes a que obedecen, el pasado y el porvenir (1), sino que jamás podrá trasponer ciertos límites en que se hallan lo *dado* existencialmente, la contingencia y el azar históricos.

«Según los datos de la ciencia actual—dice Minguijón—, el Universo no es una máquina que funcione con absoluta precisión: hay cierta holgura, podríamos decir, cierta libertad de movimientos; hay términos medios, pero cada fenómeno no está forzado en una medida exacta. A juicio de Heisenberg, la Naturaleza aborrece la exactitud y la precisión sobre todas las cosas» (2).

Un físico de gran autoridad, Hans Reichenbach, caracteriza la nueva concepción del mundo en estos términos: «el acontecer no está predeterminado exhaustivamente, como afirma el determinismo, haciendo de la marcha del Universo una especie de reloj, sino que los sucesos del Universo se pueden más bien comparar a un continuo juego de dados, de modo que cada paso del acontecer es como un nuevo lanzamiento del dado..., y no se puede decir ya que sea una falta de conocimiento lo que conduce a tal renuncia de rigurosa causalidad, sino más bien un saber positivo...» (3).

Esta es precisamnte la importancia histórica de nues-

---

(1) Vid.: LAPLACE.—*Teoría cosmogónica.*

(2) MINGUIJON.—Ob. cit. (nota-I), p. 49.

(3) REICHENBACH, H.—*Atomo y Cosmos.*—Cit. por MINGUIJON.—Ob. cit., p. 49.

tro momento cultural, lo que no es óbice para que las actuales direcciones filosóficas recaigan asimismo en nuevas formas de subjetivismo y aun idealismo. Así ocurre con la fenomenología, que termina en idealismo refinado; con el existencialismo heideggeriano, que culmina en un idealismo o inmanentismo irracionalista; y, antes, con la metafísica bergsoniana, que profesó un abierto monismo. En esta última dirección se sigue afirmando la estructura ideal, inmanente al sujeto, no ya por medio de la razón, sino de la intuición, que no es sino la misma vida, en su evolución, volviéndose sobre sí misma (1).

Pues bien, al mismo tiempo en psicología desaparece el fantasma del mecanicismo: A fines del siglo XIX se reconoce la existencia de una realidad espiritual *sui géneris*, irreductible a las concepciones mecánicas de la Naturaleza. Contra la concepción del Yo como simple síntesis de *hechos* psicológicos se habían alzado ya antes, y por primera vez, Royer-Collard y, más definidamente, Maine de Biran. En la *memoria* de este último sobre la *Descomposición del pensamiento* adopta ya por método «no la experiencia exterior o física, sino la interior o reflexión. Por medio de ella podemos transcender el mundo de los fenómenos—único asequible por la experiencia externa—y penetrar en la subyacente realidad sustancial. Por primera vez se entreveía la posibilidad de derogar el dogma kantiano de la incognoscibilidad de un mundo transfenómico.

---

(1) Vid.: BERGSON.—*L'evolution creatrice*. (E. C.).—Paris Alcan, 1911.

Más tarde William James, iniciador de la teoría de la *corriente de la conciencia*, escribe: «El método sintético que, partiendo de las simples ideas de la sensación (o átomos psíquicos), construye por asociación los más complicados estados mentales como quien levanta una casa por superposición de ladrillos, ofrece ciertamente ventajas didácticas, pero es muy discutible que nuestros estados de conciencia estén formados de tales unidades... Quien ame realmente el conocimiento de la Naturaleza habrá de empezar por el estudio de los hechos concretos, reales, por aquellos que le son dados en su vida íntima y así partirá del *hecho fundamental* del fluir continuo de la conciencia... Los estados de conciencia son irreversibles, no existen tales unidades psíquicas fijas e inmutables para asociarlas o disociarlas... Tan mitológica como la idea de la sota de espadas es la de una existencia permanente (la *idea*), apareciendo a intervalos sobre una conciencia amorfa» (1). La vida psíquica no es ni una asociación de elementos simples, ni una república federal de facultades distintas, sino una corriente continua e irreversible, realidad primaria de la que hay que partir.

Bergson ha penetrado y descrito, como nadie en nuestro tiempo, el fondo anímico irreductible de esa corriente de la conciencia que resultaba impenetrable para el asociacionismo.

Antes que él, Ravaisson, Lachelier y Boutroux le ha-

(1) W. JAMES.—*Compendio de Psicología.*—Trad. Rubiano.—Madrid. Jorro, 1930, p. 181.

bían abierto camino. Según el mismo Bergson fué Ravaisson el que vino a anunciar a los físicos y a los biólogos «que lo inerte se explicará por lo vivo y la vida no se comprenderá sino por el pensamiento y no al revés» (1).

Este principio general será fuente de inspiración para la filosofía *desde dentro* de Bergson.

«La existencia de que estamos más seguros—dice Bergson—y que mejor conocemos es indudablemente la nuestra, porque de los demás objetos sólo tenemos nociones superficiales y exteriores, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interiormente, profundamente» (2).

¿Qué es lo que me es dado primariamente en esta experiencia? Ante todo, que cambio, que paso de un estado a otro. Pero esto no es bastante decir, porque pueden imaginarse estos estados como algo permanente en sí mismo, y concebir este cambiar como una alineación espacial de unidades cerradas y diferentes.

«La verdad es que se cambia sin cesar» (3), que variamos continuamente «que los hechos de conciencia, aunque sucesivos, se penetran, y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera.»

Pero experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original, y esto

(1) Vid.: BERGSON.—*La vie et l'oeuvre de Ravaisson* (P. M.), página 233.

(2) BERGSON.—E. C. I.

(3) Idem id

obedece, en primer lugar, a que nuestra atención, al observar esos estados psíquicos, se fija en ellos mediante una serie de actos discontinuos y adquiere su imagen en su punto culminante. «Son como los golpes de timbal que estallan de vez en cuando en una sinfonía» (1).

De aquí la aparente discontinuidad de la conciencia, que es producto de una elaboración artificial. «Lo que la atención ha distinguido y separado primeramente tiene luego que enlazarlo en una supuesta conciencia amorfa en que se enfilarían esos *estados* que antes ha erigido en entidades independientes: Donde hay fluidez de matices fugaces que el uno al otro se borran, nuestra atención cree ver colores marcados que se yuxtaponen como las perlas de un collar, siéndole preciso suponer un hilo que mantenga las perlas juntas» (2).

En segundo lugar, además de este espejismo de la atención al observarnos interiormente, sucede «que no duramos solos en el tiempo: las cosas exteriores parecen durar con nosotros, y el tiempo, desde este punto de vista, es ya otra cosa distinta... Dentro de nosotros no hay sino la duración heterogénea, sin momentos exteriores unos a otros, sino con penetración sucesiva y continua: fuera del yo, en cambio, sólo exterioridad recíproca sin sucesión». «En nuestro exterior no hay de la duración sino el presente o, si se quiere, la simultaneidad, mientras que en nuestro interior esa duración

---

(1) BERGSON.—E. C. I.
(2) Idem id.

es un desarrollo orgánico, una heterogeneidad pura en cuyo seno no hay momentos exteriores unos a otros» (1).

En el mundo exterior de los cuerpos «si se cambia es por la influencia de una fuerza exterior (no *ab intrínseco*), y nos representamos su cambio como mudanza y nueva reaparición de sus partes que no cambian. Si cambiasen por un proceso de fragmentación, llegaríamos a la molécula, al átomo, al corpúsculo, es decir, hasta el elemento incambiable, fijo. Teóricamente al menos, podrían volver esos elementos a adoptar la misma posición, no tienen Historia» (2).

En estas condiciones, un Yo, que distingue claramente los objetos exteriores, que opera con ellos y los representa fácilmente por símbolos, «¿no se verá en la tentación de introducir en el seno de su propia existencia el mismo discernimiento y de sustituir la penetración íntima de los estados de conciencia por una pluralidad numérica de términos que se distinguen; la verdadera duración heterogénea (el tiempo real) por un tiempo homogéneo cuyos momentos se alineen en el espacio?».

Evidentemente sí. No otra cosa representa el empirismo asociacionista en psicología que ignora lo que de más auténticamente espiritual tiene la conciencia.

Por último—¿por qué ocultarlo?—, el afán racionalista de extender esa matemática universal al campo del

(1) BERGSON.—*Essai sur les données inmédiates de la Conscience.*—París. Alcan, 1906. I.

(2) Idem E. C. II.

espíritu para que éste se nos haga tan transparente y calculable como el mundo de los cuerpos es para la ciencia, nos conduce por tercer camino a esas representaciones esquemáticas y simplistas de la conciencia que culminan en el asociacionismo.

Sin embargo, por más que se alineen unos estados al lado de otros jamás producirán *duración* que fluya. Esto es algo esencialmente diverso. Se obtendrá, en todo caso, una imitación artificial de la vida interior (calcada sobre los cuerpos), un equivalente estático, que se adaptará bien a un artificio científico o lógico por haberse eliminado el *tiempo real*. «Pero debajo de esos símbolos estáticos se verá que el tiempo real es el mismo tejido de que está fabricada la conciencia» (1).

En el fondo espiritual se observa «una continuidad moviente en que todo cambia y permanece a la vez» (2). En nuestra duración los fenómenos se embotan y funden, apretados como en su raíz en la que se identifican durando. La conciencia es una corriente continua. «Nuestro modo de durar no es un instante que sustituye a otro. Con eso no habría más que presente, no habría prolongación de lo pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y que, acrecentándose al avanzar, indefinidamente se conserva» (3). Todo momento psicológico se proyecta en

(1) BERGSON.—E. C. II.
(2) Idem.—Id. II.
(3) Idem.—Id. I.

el siguiente y se matiza del anterior, con lo que no se pueden señalar límites precisos.

Hay que llegar, pues, a la conclusión de que esta duración es la propia esencia del Yo, y que el ser de nuestra vida es una continua evolución. En efecto, ¿qué somos y qué es nuestro carácter sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, y aún desde antes, ya que traemos con nosotros disposiciones anteriores a nuestro nacimiento? (1).

Nuestro pasado íntegro gravita sobre nosotros actuando sobre cada decisión en momentos únicos e irreversibles de una evolución también única.

La tesis mecanicista jamás podrá penetrar esta evolución espiritual así descrita. En el mecanicismo todos los elementos, fijos e inmutables, están dados, sus combinaciones, teóricamente al menos, podrían ser calculadas porque se ignora el tiempo vivido. Por el contrario, nuestra personalidad real «crece, aumenta, madura sin cesar. Cada uno de sus momentos es algo nuevo, pero, además, imprevisible. Sin duda, podría hallarse explicación de él en el momento anterior, pero una inteligencia sobrehumana no hubiera podido prever la forma simple, indivisible, que da a estos elementos puramente abstractos su organización concreta» (2).

Lo que se añade en cada caso es el elemento mismo, *sui generis*, de la evolución, que hace de cada uno de

(1) BERGSON.—E. C. I.

(2) Idem.—Id.

nuestros estados «un momento original de una no menos original historia».

En conclusión, hay que llegar a que existen dos modos distintos de durar correspondientes a distintos seres: una duración exterior, en el mundo de los cuerpos, compuesta de simultaneidades recíprocas, en que todo es presente y no hay más sucesión que la que una conciencia introduzca. Otra duración interior, real, cuyos momentos se penetran en una evolución siempre original, y en que el tiempo como realidad tiene pleno sentido. Cada uno de sus momentos puede relacionarse con el estado del mundo exterior que le es contemporáneo, pero nunca confundirse en su realidad diferenciada.

No importa que la psicología de Bergson, heredera de la de W. James, debute en metafísica con un monismo evolutivo asimismo insuficiente. Lo interesante aquí es su reconocimiento de la originalidad irreductible del campo psíquico, librándolo del fantasma del mecanicismo. Como méritos indiscutibles de esta escuela psicológica de la *corriente de la conciencia* señala el P. Barbado, ante todo, el haber contribuído a demostrar el artificioso simplismo del asociacionismo.

En segundo lugar, el haber señalado el exagerado esquematismo de que adolecen los tratados psicológicos, aun los aristotélicos, con el encarecimiento de la maravillosa complejidad de la vida psíquica.

Y por fin, la revalorización del método introspectivo con admirables descripciones (1).

La filosofía actual posterior a Bergson continúa el cauce por él abierto. Dilthey reacciona también contra la psicología mecanizada y positivista de su tiempo. Todo acto vital sólo puede ser comprendido dentro del complejo irreductible de la vida, no como simple *hecho aislado* (2). «El hombre es un sér temporal. La temporalidad está incluída en la vida como primera determinación categorial, y fundamentando todas las demás» (3).

Dilthey retrotae la amplia metafísica bergosiana a los términos exclusivos del hombre. Resalta la temporalidad pura y limitada del hombre sin transponer su esfera, abriendo así paso al actual existencialismo cerrado a la trascendencia de Heidegger. Pero no atendamos ahora a las elaboraciones metafísicas de estos sistemas sino fijémonos sólo en su estudio de la realidad espiritual, en sí independiente de una posterior extensión a otros órdenes en un Bergson, o de la exclusión cerrada a toda trascendencia en un Dilthey.

Para Simmel la vida del hombre es «un modo de existencia cuya realidad no se limita al momento presente, dejando con ello en lo irreal el pasado y el fu-

---

(1) BARBADO.—*Introducción a la Psicología Experimental.*—Madrid. Instituto *Luis Vives*, 1943, p. 327.

(2) Vid.: DELP.—*Existencia trágica.*—Madrid. Fax, 1942, página 40.

(3) DILTHEY. — *Gesammelte Schriften.* — Berlin. Teubner, 1931. 7, 192 ss.

turo; sino algo cuya continuidad peculiar se mantiene *realiter* al otro lado de esta separación, de modo que su pasado existe realmente como injertado en el presente, y el presente existe realmente como trasladado al futuro» (1).

Heidegger, en fin, lleva a madurez este proceso y establece como única realidad el *Dasein* (existente humano concerto), y en éste su temporalidad contingente. El *Dasein* no es en el tiempo, sino que él y todo lo demás es *zeitlicht*, temporal (2). Mientras el *Dasein perdura* es un todo que se extiende desde el nacer al morir. El *Dasein rueda* según un proceso temporal que le es propio. Este rodaje es su historicidad.

---

(1) SIMMEL.—*Lebensanschauung*.—Leipzig, 1922, 12.

(2) Vid.: HEIDEGGER.—*Sein und Zeit*.—Niemeyer. Halle, 1927, sec. II, c. 3.

II.—LOS FACTORES ESPIRITUALES EN EL DESARROLLO HISTORICO

Como hemos visto en nuestra anterior caracterización de la Interpretación materialista, cree la visión marxista haber captado *científicamente* el verdadero sér del hombre. «El hombre del marxismo—dice Jaspers—no será sino el resultado de su socialización, concebida como la modalidad de la producción de las cosas existencialmente necesarias. En sus peculiaridades será el resultado del lugar que ocupa en la sociedad. Su conciencia resultará de la función de su situación sociológica. Su espiritualidad será la superestructura de la realidad material, de una forma de solicitud existencial. Las clases nacerán de una comunidad de intereses. Los idearios supondrán una justificación de los intereses materiales de una clase; el Estado, su instrumento de predominio; y la religión, el opio para mantener tranquila y sometida a otra.

»Al cabo, sobreviene la sociedad sin clases, ni ideologías, ni religión. En ella sólo habrá, como sociedad, la Humanidad única en la que, en un régimen justo de

libertad, todos proveen a las necesidades de todos» (1).

«Sin embargo—observa el mismo Jaspers—, toda esta posición no tiene nada de científica (en cuanto que no se ajusta empíricamente al objeto histórico), sino que es una simple concepción racional (apriorística).» Y como tal, incapaz de comprender una realidad como la histórica en que el factor existencial tiene una tan decisiva influencia.

Según Lange «la abstracción sobre que opera el Materialismo se confunde luego con la realidad, y esta confusión se opera bajo la influencia de un predominio monstruoso de los intereses materiales» (2).

Ante todo ignora esta teoría lo que hemos llamado duración o tiempo real. Si no puede por menos de reconocer hasta su tiempo la existencia de un proceso histórico, a partir de ella misma prescinde del tiempo en una concepción racional, a base de elementos dados, que podríamos calificar de *espacial*. El hombre ha captado ya su propia esencia y puede planear lo que en sí ha de venir necesariamente. El hombre vivía subordinado a las cosas que producía, mas ha llegado el momento de que se imponga a ellas por un conocimiento científico y omnicomprensivo de su verdadero ser.

Como dice Stammler, «con esto se pretende lograr un estudio unitario de la Historia, es decir, poner en

(1) JASPERS.—*Ambiente espiritual de nuestro tiempo*.—Madrid. Labor, 1933, p. 149.

(2) LANGE.—*Historia del Materialismo*.—Madrid. Jorro, 1903. III, 3.

la mano del investigador los hilos conductores que le guíen rectamente a través del tumulto de los hechos históricos y con los cuales pueda, por consiguiente, comprender de modo exacto el presente y *alcanzar una visión acertada sobre lo futuro*» (1).

Es decir, pasado, presente y futuro no tienen para esta teoría esa posición de radicalidad irreductible que adquieren haciéndose cargo de la auténtica duración. Así el futuro podrá pensarse como asequible a esa ordenación *espacial*.

Es muy cierto que los autores del Materialismo histórico, y su escuela, en un amplio sentido, hablan de evolución.

Evolución cósmica, evolución dialéctica, evolucion histórica. Característico entre ellos es el evolucionismo de Spencer. Sin embargo, como dice Bergson, Spencer toma la realidad en su forma actual, ya evolucionada, la quiebra y desmenuza en mil fragmentos no menos evolucionados, que después integra en un todo (al que llama evolución) mediante un trabajo de mosaico... Y en realidad, no es dividiendo lo evolucionado como se obtendrá el principio de lo que evoluciona, ni recomponiendo lo evolucionado consigo mismo se reproducirá la evolución de la cual es término. Su error fundamental—como el de toda su escuela—«consiste en dar la experiencia como ya dividida en lotes cuando el

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 17.

verdadero problema consistiría en averiguar cómo se hizo la operación de lotear» (1).

Los dos supuestos que encontramos en la base de la psicología de los siglos XIX y XX los vemos reflejados en la teoría marxista como culminación que es de la Filosofía de la Historia, es decir, de la interpretación del acontecer espiritual supra-individual que le es contemporánea. Ante todo el de la *discontinuidad*: la dialéctica de Hegel—única por la que, según Engels, «se puede lograr una exacta representación del universo y su desarrollo» (2)—al ser vertida por Marx en moldes mecánicos queda estatificada o—como dice Jaspers—«petrificada en su vinculación al ser material de los medios de producción» (3).

La Historia económica—según Marx—se desarrolla como sigue: tesis, los obreros están en posesión de los medios de producción; antítesis, los obreros están separados; y síntesis, obreros y medios de producción se hallan de nuevo reunidos en una forma superior y definitiva de civilización.

Con esta aplicación materialista de la dialéctica a la evolución histórica cree Marx haber hallado las leyes mecánicas a que han obedecido en su devenir ésas que en él resultan unidades históricas perfectamente diferenciadas, y que serían sus *épocas* (comunismo primitivo, capitalismo y socialismo futuro).

---

(1) BERGSON.—E. C. IV.
(2) Vid.: ENGELS.—*Socialismo...*
(3) JASPERS.—Ob. cit., p. 15.

«Lo que distingue a una época—dice—no es lo que se hace sino la manera de hacer, y, en definitiva, los instrumentos de que el trabajo se sirve» (1). Es decir, que esas unidades discontinuas serían los *estados de la técnica* determinantes de las relaciones sociales y formas de la conciencia.

El segundo carácter que observamos en las concepciones de esta época, su *torsión hacia el mundo de los cuerpos*, la encontramos, aún más claramente, en la teoría marxista aplicada al devenir histórico. Para Marx las instituciones sociales y la clave del devenir histórico son el resultado de la producción, «y las causas de esta producción—dice Seligman—no son debidas a idea alguna sino a las condiciones de la existencia material». Con el conocimiento científico de estas condiciones se obtendrá una verdadera visión de la Historia hacia atrás; y hacia adelante, el secreto del futuro desenvolvimiento de la Humanidad. Racionalizados el mundo material y las necesidades económicas, se organizará el futuro socialismo siempre sobre la base (como en Comte) de una Revolución o corte radical con el pasado en el devenir histórico.

Como fuente de todos estos supuestos—erróneos para una dilucidación histórica—está su ignorancia (por principio) de una realidad espiritual, psíquica, con un modo de durar radicalmente distinto del que se observa en el mundo de los cuerpos, y su ignorancia, por ende,

(1) MARX.—*Das Elend...*, p. 91.

de la posición central que esta realidad ocupa en el ente histórico.

«La teoría de Marx y Engels—dice Schmoller—resulta, así, unilateral y falsa. Desconoce que un estado técnico y económico no puede tener efecto sobre el desenvolvimiento histórico ulterior, sino mediante el hombre, sér que piensa, siente y obra; que todas las nuevas ideas económicas se combinan en el alma con todas las demás ideas y recuerdos, y que así, en todo momento, obran causas morales y políticas combinadas con causas técnicas.»

«Marx—en fin—hace del hombre un autómata del estado técnico y económico, siendo, en la realidad, el hombre quien crea este estado, según ideas y fines superiores. Toda forma de explotación, las relaciones de las clases, la forma de la propiedad, aunque dependientes de la técnica, no pueden explicarse más que por causas intelectuales y morales» (1).

La intuición inicial—viene a decir Bergson—no sólo nos da una continuidad *indivisa,* sino también una continuidad *moviente* en la que todo cambia y permanece (acumulativamente) a la vez (2). ¿De dónde viene entonces que disociemos esos dos términos de *permanencia* y *alteración* para representar la permanencia por los cuerpos y la alteración por un movimiento homogéneo (la evolución que conciben estos sistemas, calcada so-

(1) SCHMOLLER.—Ob. cit. V, p. 466.
(2) BERGSON.—E. C. III.

bre la duración de los cuerpos)? No es un dato de la intuición inmediata, ni tampoco debe serlo de la ciencia que, por el contrario, se propone recobrar las articulaciones naturales de un Universo que hemos recortado artificialmente. Bergson responderá que para las necesidades y conservación de la vida, para la práctica, será necesaria esta disociación artificiosa de *cosas inertes*, de aristas bien definidas, y *acciones* en un espacio homogéneo.

El mismo hecho de estar construída esta teoría sobre una abstracción disociadora de términos que luego se absolutizan hace de ella una teoría meramente formal, vacía en su fondo, falta de una verdadera substancia que explique contenido y fines del proceso que intenta explicar.

La Interpretación materialista de la Historia (y el socialismo a cuyo servicio está en Marx y Engels)—dice Berdiaeff—«pretenden contener una substancia y una finalidad, y aún una substancia verdadera y una finalidad justa. Se diferencia de la democracia en que ésta está abierta a todas las substancias y a todas las finalidades. La substancia marxista de la vida y su finalidad son de tal naturaleza que provocan un estado de fanatismo entre los adeptos de esta doctrina. Pero ¿cuál es esa substancia y esa finalidad? Una ficción. El marxismo está tan desprovisto de substancia, es tan poco ontológico como la democracia. ¿Qué es lo que debe en él considerarse como substancia y finalidad de la vida.

fuera de sus simples medios e instrumentos, que no sean finalidades ajenas a él» (1).

«La técnica—dice Baranowski—no tiene razón de fin sino sólo de *medio* y, como tal, no puede mover a los hombres» (2).

«Ni la socialización de los medios de producción —se responde Berdiaeff—ni la igualdad económica, ni el trabajo material organizado que diviniza, pueden ser verdaderas substancias o fines de la vida.

»En realidad no hay substancia espiritual ni en el marxismo ni en la democracia. Y la verdad es que no puede buscarse la substancia ni la finalidad de la vida más que en la realidad espiritual. No pueden ser de orden social ni se los puede concebir bajo formas económicas. Ninguna ideología social puede adquirir una substancia verdadera si no la descubre en la vida espiritual, en la subordinación de todas las formas sociales y económicas a un fin espiritual.

»La dialéctica fatal del marxismo no hace más que manifestar la ausencia de toda substancia espiritual en la civilización contemporánea...

»El marxismo habla de los medios de la vida, pero nada dice sobre la vida misma. Resulta impotente para llegar hasta los fines de la vida» (3).

La Interpretación materialista de la Historia es, a la

(1) BERDIAEFF, N.—*Una Nueva Edad Media.*—Barcelona. Apolo, 1933, p. 219.

(2) Vid.: BARANOWSKI.—Ob. cit.

(3) BERDIAEFF.—Ob. cit., p. 219.

vista de la complejidad del ente histórico, un excelente metodo de *negar* y de *reducir* a otra cosa. Pero de reducir, en definitiva ¿a qué?

Como dice Jaspers, en esta ideología «todo es relativo, nada es *ello mismo*, excepto los primarios intereses materiales del hombre. Pero semejante concepción, en realidad, no conoce ya nada: lo que hace es expresar la creencia en la nada misma al poner, repetidamente, su etiqueta a todo cuanto acontece»...

Esta teoría, como otras de la época moderna, —concluye Jaspers—«es irrebatible en cuanto que ella misma es la expresión de una fe, cree en la nada y siente un especial fanatismo en su fe hacia la dogmática de las formas del ser con que encubre su vacuidad» (1).

---

(1) JASPERS.—Ob. cit., págs. 150 y 158.

III.—LA DURACION ESPIRITUAL HISTORICO-SOCIAL

Hemos tratado hasta aquí de la Interpretación materialista de la Historia considerándola en sí misma, buscando sus supuestos implícitos, y dilucidando su validez a la luz de la investigación actual.

Vamos a considerarla ahora desde un punto de vista constructivo, es decir, oponiéndole al mismo tiempo una posible interpretación de los hechos acorde con la posterior especulación filosófica. Así apreciaremos sus posibles insuficiencias desde un punto de vista positivo, es decir, por medio de otra posible visión de la Historia más acorde con los hechos.

Vimos, con Seligman, que la más fuerte objeción que se puede oponer al Materialismo histórico es la de no tener en cuenta las esencias espirituales de la evolución social o histórica. Por ende—ya lo hemos visto—prescinde del tiempo o duración real, o lo ignora. En su afán—común a la ciencia y la filosofía modernas—de reducir la realidad espiritual a otra más simple, captable por la ciencia físico-matemática, conduce necesariamente a lo que llama García Morente *deshistorificar la Historia.* Racionalizar la Historia—dice—es un

intento contradictorio: «un acontecer sistemático no es acontecer histórico».

«La realidad ideal—dice el mismo Morente—está fuera del tiempo, es atemporal.» De ella habrá ciencia pura, no Historia. La realidad física o biológica está en el tiempo, pero no es tiempo ella misma. De ellas habrá ciencia natural (o si se quiere *Historia* Natural, por haber ya en ellos un factor existencial), pero nunca verdadera Historia.

Sólo de la vida humana, espiritual, puede haber Historia. «El hombre es simultáneamente actor y autor de su propia evolución. Esta peculiaridad de la vida humana que la hace imprevisible, irreductible a leyes generales, histórica, llámase libertad. Y esta es la estructura esencial de la realidad histórica». La realidad histórica es una realidad espiritual y, por ende, libre.

Ya otras corrientes del siglo pasado habían podido apreciar la raíz espiritual de la Sociedad y de la Historia. Así ocurrió con la escuela psico-sociológica de Tarde y, aún más, con la que podemos llamar teoría de la *interacción de Wundt*. En ella se pretende determinar la relación del individuo con la masa—ambas sobre bases psicológicas—para dar una idea del ente social y del devenir histórico. «Nunca podrán comprenderse los fenómenos sociales e históricos—sostiene Wundt—saliendo fuera de las almas individuales; pero, del mismo modo que no son los elementos psíquicos aislados, sino sus asociaciones y sus productos, lo que constituye eso a que damos el nombre de alma individual, no consis-

te el alma colectiva en la simple suma de unidades individuales» (1).

Sin embargo, ambos sistemas, aun apreciando la raíz psicológica de la sociedad y de su devenir histórico, parten, como habrá podido verse, de la concepción asociacionista de su tiempo, cayendo al fin, y por otro camino, en los mismos defectos del Materialismo histórico.

Pero el hecho de encontrar como medula del ente histórico la realidad espiritual en cuya duración concreta ser y tiempo se abrazan, no debe llevarnos a pensar que sólo la biografía es Historia.

«No toda la Historia—dice García Morente—es biografía. Hay, además, las historias generales de un pueblo, de una nación, de una época; del arte, de una lengua, etc.»

Sin embargo, sostiene Hinze, «tampoco puede admitirse que haya dos métodos históricos radicalmente diferentes: uno, colectivista: otro, individualista» (2).

«Una nación, una época, la humanidad misma—aclara Morente—son, en todo y por todo, *como si* fueran personas. Son propiamente *quasi-personas*, en cuanto que, a pesar de ser colectividades, actúan unitariamente en una continuidad de volición, de acción y de estilo» (3).

---

(1) Vid.: WUNDT.—*Grundriss der Psychologie*.—Leipzig, 1900.

(2) HINZE.—*Ueber Individualistische und Kollektivistische Geschichtsauffassung Historiche Zeitschrift*. 1896, p. 66.

(3) GARCIA MORENTE.—*Ideas...*, p. 31.

El individuo, o mejor, la persona, constituye el fondo óntico de toda colectividad; y su vida, el sustrato de toda Historia aun no biográfica. Por eso ha podido decir Tarde que «apartado lo individual lo social no es nada», y Simmel, precisando más, que «la sociabilidad del individuo depende, en último término, de su elemento *insocial*», es decir, de su contenido personal, original e irreductible.

Sin embargo, de las aportaciones espirituales de todos los individuos se forma un clima o ambiente social que, unido, de una parte, a la misma existencia concreta de esos individuos y, de otra, a los fines supremos o ideales a cuya vista unos y otros evolucionan, forman esas realidades *quasi-personales* (pueblos, épocas, etcétera) que suelen ser el objeto de la Historia.

Las ideas de todos forman un elenco común que se modifica y enriquece de continuo, llegando a ser, en frase de Ellwood, «la vida mental y la social inseparables como la psicología y la sociología». En esas ideas sociales bebe el individuo y de ellas toma sentido histórico la problemática y aun las concepciones de su vida mental. Y ese patrimonio espiritual—acumulativo e irreversible con la vida de los individuos—se forma de las aportaciones de éstos, dándose entre uno y otros algo parecido al fenómeno que los físicos llaman de *ósmosis*. Los individuos reciben dirección y sentido social del clima espiritual de la sociedad que, a su vez, se ha creado por una evolución *sui generis* de las aportaciones individuales.

«La Patria—dice Morente—nos da de continuo nuestro ser; y nosotros de continuo, merced a nuestra acción, damos vida histórica a la Patria.» Ambos elementos, en estrecha penetración mutua, forman la organicidad propia del cuerpo social y de su evolución histórica. «Los fenómenos que llamamos sociales y políticos—apunta Xenopol—no son más que producto de las ideas y éstas están muchas veces condicionadas por los acontecimientos sociales y políticos» (1).

Según Posada: «ninguna doctrina (por ejemplo) surge del cerebro de un filósofo ni ninguna fórmula de acción cristaliza en la obra de un reformador. Sino que la substancia de la doctrina o el contenido de la fórmula flotan en el ambiente y surgen como sugestiones en los autores».

Si bien es imposible negar radicalmente la pura originalidad al individuo, pues, como dice Zaragüeta, «el dinamismo de la cultura al filo del tiempo, tiene lugar a impulsos de individualidades pujantes que luego irradian en su torno por asimilación social» (2), tampoco debe olvidarse la influencia y condicionalidad social en el individuo. Así, según el mismo autor, «la vida humana funciona históricamente en el doble plano de lo individual y lo social, no paralelos, pero tampoco coincidentes, sino interferentes entre sí, según influya el individuo en la sociedad o reciba su influjo de ella» (3).

(1) XENOPOL.—Ob. cit., p. 481.
(2) GARCÍA MORENTE-ZARAGÜETA.—Ob. cit., p. 513.
(3) Idem.—Idem id., p. 509.

En resumen, podemos sostener con Höffding que «las grandes figuras humanas aparecen bajo determinadas condiciones históricas, pero nada pierden de su substancia espiritual porque las consideremos en su verdadera limitación y condicionalidad» (1).

De esta mutua penetración de originalidad individual y ambiente social, en cuyo proceso temporal se funden además duración interior con duración exterior (circunstancias y elementos existenciales dados), se forma ese *ente histórico*, objeto de la ciencia histórica y, en última instancia, de la Filosofía de la Historia.

Según descripción de Zaragüeta: «El orden histórico se caracteriza ante todo por su concreción y consiguiente complicación casuística, provinente de que en cada circunstancia o coyuntura espaciotemporal se producen—en gran parte a favor del azar—complejos de realidades y valores muy variados, que plantean problemas morales cuya solución tiende a sustraerse más o menos a la uniformidad propia de las *normas generales* trazadas a la conducta humana» (2).

Sobre este devenir histórico, como objeto, ha de ejercerse la labor historiográfica, en su más alta función filosófica, que es para Morente, no ya la fiel relación de los hechos, ni siquiera la búsqueda de su trayectoria o enlace, sino la definición de su profunda unidad; y esta labor podrá dirigirse en dos sentidos contrapuestos.

Uno corresponde al concepto que expusimos de ra-

(1) HOFFDING.—Ob. cit. (nota 4-I), p. 8.
(2) GARCIA MORENTE-ZARAGUETA.—Ob. cit., p. 509.

cionalización o sistematización de la Historia; y otro al de interpretación histórica.

El primero, que trata de reducir la Historia al sistema de la razón pura, fraccionará el devenir histórico en un conjunto de fases o estadios que corresponderán al concepto de *estado* en la psicología asociacionista, y luego tratará de reconstruir el proceso histórico por lo que Bergson llama un *trabajo de mosaico.*

Después procurará encontrar una explicación de esta sucesión de *estados* o *fases históricas* y la substancia que los funda y aglutine en una unidad objetiva.

Y aquí es donde la Interpretación materialista de la Historia se ofrece como culminación de este sistema historiográfico: Ese soporte será de carácter material y la explicación de las fases y del proceso histórico vendrá dada por la dinámica de la materia social y por la técnica del período.

Llegamos con Stammler, a la conclusión de que «esta concepción de la Historia no alcanza en realidad la mira propuesta y que sus afirmaciones, desenvueltas consecuentemente, conducen, por fuerza, a contradicciones y oscuridades». La visión que nos depara del devenir histórico es esquemática y simplista porque, como hemos visto, por mucha amplitud que quiera darse a un esquema racional, nunca podrá agotar sin residuo la realidad individual en su concreción temporal e histórica.

Es, además, irreal, porque, como dice Bergson, «la duración espiritual (que, como hemos visto, es elemento medular del proceso histórico) no es un instante que sustituye a otro. Con eso no habría nunca más que presente, no habría prolongación de lo pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y se acrecienta al avanzar. Al aumentarse el pasado de continuo, indefinidamente también se conserva» (1).

Y esto nos introduce de nuevo en la segunda posibilidad historiográfica ante la complejidad objetiva del ente histórico. Consiste ésta en colocarse en el fluir mismo del proceso histórico, en la transmisión acrecentada de su patrimonio espiritual de unas generaciones a otras, en la formación de ese ambiente social y de esa superior unidad histórica con las aportaciones de los espíritus individuales.

Esta segunda posición no tendría ya el carácter *sistematizador* y racionalista de la primera, sino el *interpretativo* que aspira a lograr una *idea* del ente histórico que entre de modo receptivo en nuestras categorías mentales.

Y, desde ese punto de vista, el proceso histórico-social nos aparecerá, al igual que a Bergson aparecía la vida de la conciencia, como «una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de los elemen-

(1) BERGSON.—E. C. I.

tos, de los que cada uno, representante del todo, no se distingue de él, ni se aisla sino por un pensamiento capaz de abstraer... (1). En una palabra, los momentos de esta *duración real* como no exteriores unos a otros» (2).

A las realidades históricas—dice García Morente—«les es esencial tanto el cambio como la permanencia» (3). Su esencia es una continuidad progresiva en que el pasado permanece cualificando y matizando al presente que, a su vez, se proyecta sobre el porvenir.

En la Historia de los pueblos, como de las culturas, cada instante y cada producto lleva el sello inconfundible de la misma evolución a que pertenece. Pero no se trate de explicar mecánicamente por sus antecedentes, porque siempre será «el momento original e irreversible de una no menos original historia».

Este carácter acumulativo de la duración espiritual supra-individual o histórico-cultural hace—según Bergson—que «cuanto más grande sea la porción del pasado que afecta al presente, más pesada resulte la masa que lanza al porvenir para hacer fuerza sobre las eventualidades que se preparen. Su acción, semejante a una flecha, avanza con tanta mayor fuerza cuanto más prolongada esté su representación hacia el pasado» (4).

(1) BERGSON.—*Essai*... II.
(2) Idem.—Id. Concl.
(3) GARCIA MORENTE.—*Ideas...*, p. 111.
(4) BERGSON.—*L'Energie. Spirituelle*.—París. Alcan, 1930. I.

Del mismo modo, son los pueblos más fecundos los que arrastran tras de sí una mayor tradición viva; y, para llegar a la plenitud de los siglos de oro y de las grandes creaciones, es precisa una maduración que sólo se logra en un proceso historico de acumulación espiritual.

IV.—INDIVIDUALISMO Y PERSONALISMO. LIBERTAD Y AUTENTICIDAD

Hemos obtenido esta visión del ente histórico, superadora de la que nos proporciona la Interpretación materialista, partiendo de una comprensión de la realidad espiritual según la concibe la filosofía actual. Nos hemos fijado para ello principalmente en el aspecto dinámico, que es el que hace resaltar la psicología actual, para hacer la crítica de los caracteres de discontinuidad y corporalidad que se observan en la psicologia anterior. Hemos trasladado, por fin, esta duración real y acumulativa de la realidad espiritual al orden supraindividual o histórico-social

Cabe, no obstante, que intentemos ahora fijarnos en el aspecto estático de esa misma realidad espiritual, es decir, en su previa constitución óntica, en sus elementos positivos y dados, para obtener de ella una visión conceptual que complete a la anterior y nos la sintetice en la unidad de un concepto.

La filosofía actual rechazaría, indudablemente, esta perspectiva porque, como es sabido, su *irracionalismo*

se opone a la inmutabilidad del concepto, al que considera una estatificación artificial de la realidad fluyente. Para Bergson, por ejemplo, «esa duración concreta es la propia esencia del Yo, y nuestro sér no es sino una continua evolución» (1).

Sin embargo, en esta supervaloración del aspecto dinámico hasta identificarlo con la misma substancia de la realidad espiritual es fácil observar su significación de reacción contra la filosofía del racionalismo. Es decir, contra la absolutividad estática de la Idea concebida por Hegel como esencia de toda realidad. Y contra la inmutabilidad de esos supuestos *estados de conciencia* o *átomos psíquicos* sobre los que se construye la psicología del asociacionismo.

Pero ya apuntamos que, si enfrentásemos este mismo irracionalismo actual con una sana concepción intelectualista, no nos aparecerían tan diferentes e irreductibles sus categorías.

Su retorno a la realidad existencial y concreta, con su dinamismo e historicidad irreductibles a la esencialidad de la Idea pura, no resultaría incompatible en modo alguno con la existencia trascendente y atemporal de la idea. Concibiendo a ésta no como única realidad (racionalismo) sino como ente ideal, pero *con un fundamento real*, es decir, lograda por una penetración intelectual en el mundo de las cosas individuales, temporales y fluyentes.

(1) BERGSON.—E. C. I.

Con vistas a esta posible armonía y complementación, convendría que indicásemos cómo la filosofía del racionalismo se opuso en su concepción del hombre (base del proceso social e histórico) a la del que, en un amplio sentido, podemos llamar intelectualismo. En una palabra, la vieja oposición del individualismo al personalismo.

Para la filosofía intelectualista el Yo va haciéndose poco a poco por su actividad y sus relaciones con los otros, pero—como dice Brunner—«siempre a base del sér ya dado, de lo que previamente es» (1).

Estas determinaciones propias, originalmente dadas, son las que, como veremos, confieren al Yo el rango de *persona*. «No es lo mismo—escribe Minguijón—individualidad y personalidad.» Lo uno es un concepto negativo—el de la indivisión—; el otro contiene, en cambio, determinaciones positivas.

La concepción individualista no es una exaltación del personalismo, sino una mala inteligencia del mismo, o, mejor, una corrupción que conduce a resultados opuestos. En efecto, reducida la persona a su carácter de indivisión y distinción de los demás, habrá que recurrir para explicarla a otro sér (la sociedad, la evolución material, etc.), en el que quedará prendida como simple unidad o átomo de un engranaje mecánico y determinista.

«La concepción increíblemente superficial— escribe

---

(1) BRUNNER, AUGUST. — *Ideario Filosófico*. — Madrid. Fax, 1930, p. 85.

Foerster—, que consiste en creer que la vida personal surge cuando el hombre consigue desembarazar su Yo de toda traba, bien pudiera ser llamada *moderna*» (1). Porque—añadimos nosotros—es consecuencia directa del racionalismo.

El individuo-átomo, independiente y aislado, es una abstracción irreal que sólo se ha podido forjar en el seno de una concepción racionalista que ignore la realidad histórica vital.

La *raison geometrique* de la Ilustración, con su poder disgregador, no reconoció los elementos positivos, cualitativos, que confieren al individuo el carácter personal. Y al no reconocer la substantividad irreductible de la persona, no se detuvo tampoco en el individuo, con su incesante afán de división en busca de los más simples elementos racionales. «En el individualismo característico de los siglos XIX y XX—escribe Berdiaeff—es en el que el personalismo está más ausente... Encontramos en Proust esta disociación de la persona. El Yo se disuelve en elementos, sensaciones y pensamientos, pierde su unidad y su integridad, la imagen de Dios desaparece y todo se abisma en las múltiples mallas de una red anímica» (2).

Sólo deteniéndose en la persona y entendiendo la esencia personal del individuo se puede comprender

---

(1) FOERSTER.—*L'Ecole et le Caractère*, cit. por MINGUIJON.—*Rev. Internacional de Sociología*.—Madrid, 1944, núm. 6.

(2) BERDIAEFF.—*La Destination de l' Homme*.—París. Je Sers, 1935, III, 2.

a la vez al individuo y a la sociedad. Y se puede lograr una concepción de la Historia que, salvándose del mecanicismo, reconozca las esencias espirituales de la sociedad en su Historia.

Señala Spann el absurdo en que, según él, incurría Marx con lo que él llama *abuso de la dialéctica de Hegel*. «La dialéctica—dice—no tiene sentido más que cuando el espíritu se pone a sí mismo y, poniendo su contradicción, transita a través de ella. Pero es absurdo suponerla en un proceso puramente mecánico. Porque ¿cómo es posible que en un acontecer mecánico que, por definición, carece de sentido, de pensamiento, sentimiento y valor, se produzcan una contradicción plena de sentido y la superación de la misma, la síntesis? (1).

Sin embargo, observando de cerca la concepción hegeliana, quizá no se deba encontrar tan absurda la aplicación marxista de la dialéctica como la encuentra Spann.

En efecto, el Yo del idealismo alemán es el espíritu absoluto, impersonal, vacío, cerrado sobre sí mismo. Coincide exactamente con el concepto de individuo abstracto característico del racionalismo. Es, diríamos, su más alta consagración filosófica.

Max Scheler, criticando el idealismo alemán, distingue terminantemente el individuo y la persona. El Yo impersonal, absoluto e incualificado, implica únicamente

(1) SPANN.—Ob. cit., p. 54.

un *no-Yo,* que es un concepto negativo. La persona, en cambio, con una substantividad propia, abierta y vertida al exterior, implica, por el contrario, algo positivo.

Así, del concepto impersonal y vacío del Yo, puede derivarse por implicación necesaria un *no-Yo* no menos vacío y puramente negativo. Y continuando la marcha de su dialéctica dar en una concepción mecanicista.

¿Y cuáles son esas determinaciones propias que confieren al individuo humano el carácter personal? Dos fundamentalmente: la racionalidad y la libertad.

Ante todo por su facultad intelectiva o racional trasciende el hombre la realidad concreta que le rodea y puede elevarse al mundo espiritual de las ideas universales que, presentándose como objetivos a su actuación, le imprimen un *sentido espiritual,* finalista, incompatible con una concepción mecanicista de su dinamismo histórico. En segundo lugar, esa misma trascendencia ideal de la realidad concreta hace que el hombre no esté, en su actuación, sujeto y referido unívocamente a las cosas individuales, reaccionando sobre cada una de un modo instintivo, como ocurre al animal, sino que *domine su situación* concreta. Brunner coloca en la *suiposesión* de cada circunstancia y del objeto lo característicamente personal (1). En esto consiste esa segunda determinación que hemos llamado libertad.

Ella hace, como vimos, que el desenvolvimiento del

(1) BRUNNER, A.—Ob. cit. p. 87.

hombre trascienda de las posibilidades de las *ciencias* que lo estudian, y requiera un nuevo estudio (la Historia) que registrará y apreciará su actuación concreta.

Ella hace, por fin, que esa realidad histórica resulte inasequible para una concepción determinista.

Veamos la posibilidad de esta concepción indeterminista en el seno de nuestra interpretación del ente histórico.

Tanto el racionalismo como el empirismo de las últimas centurias profesaron, con respecto al problema de la libertad, el determinismo. Si se concibe a la conciencia como un medio homogéneo, sin una radical distinción del mundo de los cuerpos en que obra la ciencia físico-matemática, la libertad es imposible. Si la conciencia no es más que un conjunto de átomos psíquicos o *estados* invariables en sí, y su vida está regida por leyes mecánicas de asociación, la idea libertad carecerá de sentido.

Será, para unos—los deterministas—un error nuestro de percepción, un fantasma creado por nuestra ignorancia de los antecedentes y de las leyes a que están sujetos nuestras relaciones y hechos.

Para otros—Kant, por ejemplo—vendrá a ser, a lo sumo, un imperativo de nuestra razón práctica, ajeno por completo al mundo fenoménico de nuestro conocimiento intelectual, que debe ser colocado en el mundo inasequible de la cosa en sí.

En la Historia supraindividual de los pueblos y colectividades sucederá otro tanto: Si se suponen unos

elementos sociales fijos, variando según leyes mecánicas de evolución (determinismo histórico), o referidos al mundo de los cuerpos y a las necesidades materiales (Materialismo histórico), no podrá concebirse la Historia libre de un pueblo o de una civilización.

La ley última que rige la Historia es para la Interpretación materialista la misma que rige los fenómenos económicos. Estos tienen su propia estructura, su dinámica propia y se desenvuelven conforme a leyes naturales... El curso férreo que los fenómenos económicos siguen es análogo al de los seres naturales. Podemos lamentarnos de la evolución de las circunstancias económicas, pero ponerles dique o cambiar su estructura no está al alcance del poder humano. Es un proceso necesario, una marcha de las cosas sujeta a su ley que el conocimiento humano puede muy bien reducir a un sistema científico.

No debe verse en esta concepción un sistema fatalista, al menos, en el sentido etimológico de esta palabra. Como dice Stammler, no cree el Materialismo histórico en una necesidad *inescrutable*, en una fatalidad que marque ya de antemano el curso de la Historia por vías fijas, aunque indiscernibles. Antes bien, parte sobre el principio de que la necesidad no es nunca ciega, sino *racional* (1).

A lo que aspira es a explicarse la necesidad causal de los fenómenos económicos, sujeta a su ley, según el

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 31.

principio de causalidad, induciendo de ella la ley que rige la vida social con vigencia absoluta.

En este sentido—sostiene Stammler—«es la concepción contrapuesta al fatalismo» (1). Aún más: en cuanto que el Materialismo histórico admite que el hombre puede poner a su servicio leyes naturales desentrañadas científicamente, ha podido decir Engels que «es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad» (2). El hombre está subordinado a las cosas que produce, sin saberlo. Mas con el Materialismo ha llegado el momento de imponerse a ellas al tomar en sus manos el rumbo de su existencia para que, por el conocimiento científico, ésta siga su curso inevitable.

R. Mondolfo y Alessandro Levi han pretendido dar una especial interpretación a la teoría desde el punto de vista práctico con lo que han llamado la *umwälzende Praxis*. La definen como «la progresiva superación de las condiciones objetivas por obra de la voluntad humana, actuando gradualmente la propia libertad» (3).

Esta pretendida *interpretación humanística del Materialismo histórico* ha tenido bastantes epígonos en España. Busca su punto de apoyo en el rasgo practicista de la teoría, que Berdiaeff expone con estas palabras:

---

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 32.

(2) Idem.—Id.

(3) Vid.: LEVI, A.—*Una interpretazione del Materialismo Storico*.—Riv. di Filos.ª, II de 1931.

«Para Marx la realidad debe volverse racional, pero hay que poseerla, hay que volverla a crear» (1).

«Un pueblo—había dicho Marx—no es libre hasta que hace de la Filosofía el principio de su evolución, y la misión de la Filosofía no es otra que elevar al pueblo a esta cultura». La Filosofía (o conocimiento exhaustivo de la realidad desde un punto de vista racionalista) adquiere así un significado práctico y será la que prepare el camino de la libertad.

Ahora bien, ¿no se juega en todo esto con un equívoco? Cómo se pregunta Posada, ¿es compatible la necesidad del proceso económico, la fatalidad de la lucha de clases, con la reforma de la economía histórica *procurada* reflexivamente merced a la emancipación del proletariado o de otra cualquier manera?

Pusimos en claro que Interpretación materialista de la Historia y Socialismo son dos cosas totalmente distintas sin más unión que la de darse en los mismos mantenedores. Sin embargo, como en Marx y Engels el Materialismo histórico no forma un cuerpo de doctrina independiente, sino que se halla esparcido en sus obras, puede dar lugar a estas confusiones.

Se puede admitir que la teoría no es fatalista en cuanto que no admite la existencia de una necesidad superior, fatal, ciega o irracional, sino una necesidad racional, unívocamente concebida: la necesidad de los fenómenos físicos.

(1) BERDIAEFF.—*El cristianismo y el problema del comunismo.*—Madrid. Calpe, 1936, p. 13.

Ahora bien: ¿cabe admitir, con Stammler, que «el Materialismo histórico se distingue de un ideario fatalista del mismo modo que el naturalista científico que aspire a explicar las leyes que rigen la génesis de las enfermedades se aparta hostilmente, en sus resoluciones, de la superstición vulgar que con apática resignación se confía a fin cuyas condiciones causales no cree dado discernir racionalmente»? (1).

¿O admitir la imagen tan usada por Marx según la cual los movimientos, las aspiraciones y los fines sociales serán compatibles con su determinismo histórico lo mismo que en el alumbramiento del hombre (que se producirá necesariamente) cabe la acción del comadrón que lo facilite? (2).

El sofisma de estas comparaciones salta a la vista: El médico y el comadrón podrán admitir la existencia de un *proceso natural* en el objeto de su trabajo y aspirar a conocerlo para poner luego su conocimiento al servicio de su acción. Pero será porque, al lado de su creencia en la necesidad física en ese campo, admitirán la posibilidad de una acción libre en otros órdenes. Pero la experiencia del Materialismo histórico es una experencia universalística y si a esa necesidad física, reconocida por aquellos científicos, le quitamos los límites, es decir, la erigimos en ley universal, entonces ya no hay lugar para la libertad ni para los llamamientos a la acción.

---

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 32.

(2) Vid.: MARX.—*Proclama de la Internacional Obrera*, 1871.

Esta aspiración de llegar a una armonización o *modus vivendi* entre posibilidad de acción y determinismo, late en la Historia de la Filosofía desde que se dieron unidas en algún sistema una norma ética y una concepción mecanicista del universo.

Es, por ejemplo, en Epicuro, el *clinamen* o ligera desviación de los átomos en su caída para explicar la posibilidad de una decisión en el hombre a obrar conforme a las normas éticas del σοφός.

Es también el espíritu de aquel pasaje del Egmont, de Goethe:

«Como fustigados por genios invisibles, galopan los caballos de Faetonte a través del tiempo, arrastrando el cochecillo endeble del destino humano; y al hombre no le queda sino empuñar firmemente las riendas, animoso, atento a derecha e izquierda, para desviar las ruedas aquí de piedras y allí de barrancos. Hacia dónde caminamos ¡Quién lo sabe! ¿Sabemos siquiera de dónde venimos?»

Según Bianca Magnino «la misma facilidad con que el Materialismo histórico se olvida de sus premisas iniciales dejándose atravesar por un soplo de idealismo demuestra la debilidad o insuficiencia del sistema en la solución del problema social e histórico» (1).

Es un error evidente de la Interpretación materialista de la Historia y de su política práctica el de preten-

(1) MAGNINO.—Ob. cit., p. 125.

der substraerse a la alternativa inexorable entre una concepción *mecánica* y un *querer* consciente de su mira, términos que se excluyen sin admitir conciliación.

K. Kaustski relaciona la certeza del conocimiento determinista con la importancia de la acción y, así, escribe: «Nadie necesita tanto de la verdad como un verdadero luchador en una batalla terrible, que no empezará sino cuando conozca claramente su situación, sus medios de acción y sus posibilidades. Los jueces que interpretan las leyes del Estado pueden ser engañados por los artificios de un leguleyo. Pero la necesidad de las leyes de la naturaleza no puede sino ser *reconocida*, no se deja engañar ni corromper» (1). Así, pues, la transcendental empresa revolucionaria del Socialismo sólo podrá ser movida por el más cierto de los conocimientos: el determinista de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, es aquí claro el sofisma: hay conocimientos totalitarios que, por su misma esencia, matan la posibilidad de la acción. Tal es el de toda concepción determinista.

«El que *reconozca*—dice Stammler—que un cierto resultado ha de sobrevenir con necesidad natural e inapelable no alcanzará ya a *favorecer* en modo alguno este resultado» (2).

El mismo Marx escribe en su prólogo a la *Crítica de*

---

(1) KAUTSKI, K.—*La teoria y la acción en Marx.*—Madrid. Edi. Inocente Calleja, 1908, p. 4.

(2) STAMMLER.—Ob. cit., p. 399.

la Economía Política: «Un estado social *jamás muere* antes de que en él se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que podía encerrar».

Una vez identificado el proceso de la Historia universal con un proceso mecánico de acuerdo con leyes necesarias, bien que racionales, será absurdo pretender favorecerlo para su más fácil acaecimiento. Como dice el mismo Stammler: «¿A quién se le ocurriría formar una asociación para *facilitar, consciente de su mira*, un eclipse de luna ya calculado con toda exactitud?» (1).

La reacción general de la filosofía actual contra el empirismo racionalista—consecuencia de su fracaso—se deja sentir también sobre este problema de determinismo-libertad.

La necesidad—había dicho ya Boutroux—es una forma adquirida, no una causa primera: reposa sobre la contingencia y no puede abolirla. Las leyes de la naturaleza son sus hábitos». El orden que reina en la naturaleza no es el determinismo, sino la contingencia, es decir, el orden que pudiendo no realizarse, debe tener una razón de haberse realizado. El tipo del acto contingente es el acto libre.

Bergson busca la posibilidad de la libertad: «Se dan —dice—dos puntos de vista opuestos en la cuestión de la libertad: para el determinismo el acto es la resultante de una comparación mecánica de los elementos

---

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 400.

entre sí, para los indeterministas, si estuvieran de pleno acuerdo con su principio, la decisión libre debiera ser un *fiat* arbitrario, una verdadera creación *ex nihilo*... Pero hay lugar a tomar un tercer partido, y es el de situarnos en el fluir continuo de la duración pura, pasando por grados insensibles de un estado a otro... hasta ver salir por una evolución *sui generis* el acto de sus antecedentes que lo explican, pero a los cuales añade algo nuevo, un progreso parecido al del fruto sobre la flor» (1).

Es decir, «si los momentos de la duración real se penetran en lugar de yuxtaponerse, y si estos momentos forman, por relación de unos con otros, una heterogeneidad en cuyo seno la idea de determinación necesaria pierde toda suerte de significación, entonces el Yo, visto por la conciencia, sería una causa libre» (2).

En efecto, una conciencia atenta no percibe en nuestras deliberaciones la simple causalidad mecánica de sus antecedentes. Ni tampoco percibe en ellas una resolución o decisión violenta que parta del mismo sujeto y corte el proceso deliberativo. ¿En qué momento hemos tomado nuestras grandes resoluciones? En la generalidad de los casos no sabríamos decirlo. En un largo proceso deliberativo en que no se han sumado mecánicamente los motivos sino que se han ido penetrando unos en otros. Unos han ido proyectándose sobre

(1) BERGSON.—*Matière et Mémoire* (M. M.).—París. Alcan, 1908, p. 205.

(2) Idem.—*Essai*... Concl.

otros y, matizándolos, les han deparado un sentido y un valor propios, del que insensiblemente ha salido el acto libre. Ni puede hablarse aquí de determinación necesaria, ni del instante de la creación de un *sí* o un *no* desarraigado y libre de los hechos de los motivos.

No obstante, «no falta la libertad en estos momentos de nuestra existencia en que hemos optado por una decisión grave, momentos únicos en su género, y que no se reproducirán como no se reproducen para un pueblo las fases desaparecidas de su Historia» (1).

Esta teoría bergsoniana sobre la naturaleza íntima de la acción humana, es decir, sobre el problema de la libertad, ha tenido, naturalmente, objeciones a las que no siempre ha respondido el filósofo francés de un modo concluyente.

La principal de todas es la que le acusa de reducir la libertad a la mera espontaneidad sensible, a la simple originalidad. A esto contesta negando valor a la objeción: «acaso—dice—fuera así en el animal, cuya vida psicológica es sobre todo afectiva. Pero en el hombre, sér pensante, el acto libre puede llamarse una síntesis de sentimientos y de ideas, y la evolución que a él conduce, una evolución razonable» (2).

Esta respuesta no es plenamente satisfactoria. La objeción sigue en pie. Esa apelación a la razón para dar a la actuación libre un sentido distinto de la espontaneidad es insuficiente, toda vez que se la ha defini-

(1) BERGSON.—*Essai*... Concl.
(2) Idem.—M. M., p. 205.

do como una facultad que obra sobre la realidad de un modo artificial y pragmático. Además podría matizar a lo sumo a esa evolución *sui generis* en que se perfila el acto libre—y tampoco Bergson pide más de ella—, nunca diferenciarla esencialmente del desarrollo de la espontaneidad sensible.

No obstante, dejando este intricado problema en lo que se refiere a la conciencia y a la actuación individuales, podremos ver cómo esta teoría puede compadecerse mucho mejor que con la libertad personal con la vida libre supraindividual, es decir, con la Historia de los pueblos y las culturas.

En este orden histórico-social se dan unos hechos que no dependen de la libre voluntad de ningún individuo ni nadie podría evitar, ni, por tanto, a nadie podrían achacarse exclusivamente. Labriola, en su polémica con Masaryk sobre la libertad en la Historia, le dice que «pruebe a cambiar la sucesión histórica universal por medio de actos de albedrío» (1). Es, en efecto, muy frecuente que achaquemos los grandes hechos históricos a la actuación libre de un hombre; pero fácilmente se echa de ver que, aun en los casos en que eso pueda parecer más claro, ese hombre ha sido, en gran parte, impulsado por la coyuntura histórica, y que sin él seguramente habría sucedido lo mismo.

Según Gumplowics «el individuo se detiene a menudo en su camino y duda, la sociedad, en cambio, sigue

(1) LABRIOLA.—*Del Materialismo...* Apéndice.

siempre resueltamente su camino, que es el buen camino, el único posible».

No obstante, ni Labriola ni Gumplowics pueden deducir de esto, como pretenden, ninguna suerte de determinismo histórico de acuerdo con leyes fatales (mecanicismo), ni tampoco habría que llegar a la realización en lo supraindividual de un plan preconcebido (providencialismo exagerado).

«La realidad social—dice Morente—es de orden espiritual, no material...; es vida histórica, temporal» (1). Y esa evolución es libre en cuanto que es consciente, espiritual. En ella los hechos no surgen por causalidad mecánica de elementos fijos, ni tampoco pueden ser variados por la decisión individual de una voluntad libre.

Solo podremos explicarnos esos hechos «situándonos en el fluir continuo de la duración pura, espiritual», pasando por matizaciones insensibles de unos elementos y unos hechos sobre otros hasta llegar al acto libre—acontecimientos históricos y sociales— que añade, sobre esta elaboración evolutiva, su misma originalidad temporal e irreversible.

Si trasladamos al orden supraindividual esta fundamentación bergsoniana de la libertad que consiste «en distinguir el punto de vista del conocimiento usual o útil y el del conocimiento verdadero» (2), no encontra-

(1) GARCIA MORENTE.—*Ideas...*, págs. 9 y 21.
(2) BERGSON.—M. M., p. 205.

mos en ella las dificultades conceptuales que en su aplicación a la libre acción individual o personal.

En efecto, ese último elemento de libertad, que siempre será necesario para distinguir el acto libre de la espontaneidad sensible, puede encontrarse aquí en la libertad de los individuos, artífices de la evolución histórico-social. Pero, en el ente histórico en cuanto tal podemos tener esta visión begsoniana de la génesis de los actos y acontecimientos, que responde muy bien a los hechos y a la esencia de la duración espiritual supraindividual.

La filosofía existencial de Heidegger encuentra la libertad como atributo de la existencia valorada de la autenticidad. Así como la existencia inauténtica vive del presente, sujeta a las cosas y a la necesidad del olvido, la temporalidad auténtica vive en presencia de su destino final y en la aceptación de la herencia del pasado, precisamente por saberse en proceso, en devenir.

Aquí el existente auténtico es dueño de su propio destino, libre, con una libertad que es «despliegue de posibilidades unificables en el *Dasein* único». Y del mismo modo la esencia del devenir histórico, resulta del despliegue temporal de esas posibilidades libres.

V.—LA DIRECCION ESPIRITUAL EN LA REALIDAD HISTORICA

Hemos caracterizado el Materialismo histórico como una forma—la más acabada—de concepción *mecanicista* de la Historia. Para llegar a concebirla de este modo hemos encontrado en ella los caracteres de discontinuidad, torsión al mundo de los cuerpos, y determinismo.

Concebida la vida social y su evolución histórica como una inmensa máquina de estructura racional, su modo de durar será el de la realidad física, y en su funcionamiento dominará el más riguroso determinismo.

Pero, además—y de esto nos vamos a ocupar ahora—, ese desarrollo histórico estará actuado únicamente por causas eficientes. La causa final no puede actuar más que por atracción ideal en un espíritu. Físicamente no puede actuar lo que está ausente en el tiempo o en el espacio. Y una concepción que prescinde deliberadamente del mundo del espíritu deberá prescindir también de la finalidad.

Esto no quiere decir que en el sistema de Marx, por ejemplo, no se salte continuamente a concepciones teleológicas incongruentes con su principio.

El finalismo es una posición tan natural al hombre y a la vida, como antinatural y violenta su negación, siendo muy difícil mantener a lo largo de todo un sistema esta segunda posición.

La misma afirmación marxista de que los hombres «para producir necesitan contraer relaciones sociales» entraña ya la noción de fin. Y mucho más el reconocer como legítimas aquellas aspiraciones sociales y la actuación a favor de la evolución dialéctica.

Marx—escribe Stammler—piensa que con esto no traspasa los límites de un consecuente Materialismo histórico, pero esto es un error (1).

Su fondo doctrinal excluye todo finalismo. Y, como veremos, con este supuesto no se puede comprender en su complejidad el ente histórico. Como dice Stammler, «la sociedad humana (y su evolución histórica) descansa sobre una determinada regulación exterior, y la esencia peculiar de esta regulación son los *fines propuestos* que tiende a perseguir. No cabe, pues, ley alguna suprema de la vida social que no afecte también al fin último perseguido (2).

Habíamos contrapuesto a esta concepción general mecanicista de la Historia otra en que, reconociendo como medula de la misma a la realidad espiritual, se la conciba como el proceso temporal de las colectividades en que los momentos se penetran unos en otros, es decir, como una duración acumulativa a

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 397.
(2) Idem.—Id., p. 415.

partir de un principio que sería la misma vida de los individuos y de los pueblos.

Sin embargo, en esta concepción falta todavía la idea de fin que le deparará lo que llamamos el *sentido de la Historia*.

Bergson, como es sabido, no limita a la vida de la conciencia esa *durèe rèelle* en que sér y tiempo se identifican durando. Sobre estos *datos inmediatos* de «la realidad que nos es más inmediatamente conocida» elabora un sistema completo de metafísica.

«Todo sucede—dice—como si una amplia corriente de conciencia hubiera arrastrado a la materia (que es también vida degenerada) a organizarse.» Ese impulso primero, que se desarrolla en una *evolución creadora*, se transmite de germen en germen y es común a todas las formas de vida, animales y vegetales «Así como el viento que bate una encrucijada se divide en corrientes de aire divergentes que no son más que un solo y mismo soplo, así las formas de la vida no son sino fruto de una misma evolución.» El Cosmos es como un gran árbol en cuya raíz está el *impulso vital* que, por la resistencia de la materia, se despliega en gavilla dando lugar entre uno y otra a ese *modus vivendi* que es el mundo, con sus formas y sus especies, ensayos diversos de la vida en su impulso de organización.

Desde este punto de vista, ya metafísico, Bergson critica tanto las concepciones mecanicistas (eficientistas) como las finalistas, situándose, según él, más allá de la eficiencia y la finalidad.

«Las explicaciones mecanicistas del Cosmos—dice—sólo valen para sistemas que nuestro pensamiento destaca o recorta en el todo, no para el todo mismo... Su esencia consiste en considerar el pasado y el porvenir como calculables... En ellos todo está dado... y el tiempo será algo inútil, carecerá de sentido» (1).

Del mismo modo, «en el finalismo los seres no hacen sino ejecutar un programa previamente trazado». También aquí todo está dado de antemano y el tiempo es algo irreal: la percepción imprefecta y confusa de las cosas desde nuestro punto de vista.

El error de ambos consiste para él en «extender los conceptos que son inherentes a nuestra inteligencia a la vida misma». No obstante, la filosofía debe procurar que, sobre los patrones intelectuales, tomemos contacto con las cosas mismas; y, en ellas, no vemos ciertamente una agregación y combinación ciega de partes, ni tampoco la realización de un plan atemporal, sino el acto único e indivisible, siempre original y libre, de la evolución en la que las ideas de mecanicismo y finalidad pierden todo sentido.

Sin embargo—reconoce Bergson—el finalismo es mucho más difícilmente rechazable que el mecanicismo. Este puede ser abandonado «en cuanto se encuentre la más pequeña veleidad propia en la naturaleza» (2), en cambio, «el finalismo es una tesis más amplia». Ade-

(1) BERGSON.—E. C. I.

(2) Idem.—Id.

más puede estar más conforme con los hechos en cuanto que no es, como el mecanicismo, una teoría artificial calcada sobre el mundo de los cuerpos, sino el fruto de una penetración psicológica. Es también un dato del sentido común, tan estimado por Bergson.

Ya Dilthey encontraba un carácter finalista en la duración psicológica, en la conexión de procesos de la conciencia, por debajo de los cuales está la continuidad de la vida.

Dos son las interpretaciones últimas y posibles de la metafísica bergsoniana: En una interpretación monista habría que concebirla como un panteísmo evolucionista en que la evolución sería la substancia única, infinita y necesaria, como un inconcebible Dios *in fieri*. En su base estaría, como única causa eficiente, el impulso vital. Toda la teoría resultaría entonces una maraña de contradicciones desde el mismo título de *evolución creadora*, ya que un puro devenir, sin substancia, tendría el atributo de la creación.

Cabe, no obstante, una segunda interpretación pluralista: En ella, ese *élan vital* brotaría de una fuente distinta, atemporal e inmutable que sería Dios. La evolución misma vendría a ser entonces la creación divina percibida desde dentro, vivida más que concebida desde sus resultados. El mismo concepto dinámico de Dios que expone Bergson sería simplemente la acción divina inmanente en el desarrollo de la evolución. La materia representaría en todo ello el papel de fondo, de límite, de principio ciego y opaco de necesidad. En esta

interpretación la idea de finalidad volvería a tener sentido en el dominio atemporal de Dios, y aún, quizá, en el espíritu de los individuos, como veremos.

Ahora bien, la posibilidad de esta interpretación o corrección del bergsonismo aparece más clara si no lo universalizamos en un sistema de metafísica, sino que lo limitamos a la realidad espiritual bien individual o bien social. En ella, ya lo hemos visto, es muy fecunda la idea de una duración real y acumulativa. En la génesis de los actos libres, por ejemplo, observamos en nosotros mismos un proceso en todo semejante al descrito por Bergson, y a su luz vemos la inadecuación del determinismo y también el simplismo de muchas concepciones indeterministas No obstante, en ese mismo proceso evolutivo nos sentimos y somos libres, y así lo reconoce Bergson. Ambas cosas pueden armonizarse. El filósofo francés—lo hemos visto—apela, para esta explicación de la libertad y su diferenciación de la simple espontaneidad sensible, a la racionalidad del sujeto.

Aunque esto no esté claro en Bergson, «por grande que sea el margen de variabilidad psicológica (en la vida mental)—se pregunta Zaragüeta—, ¿cómo desconocer la universalidad de la estructura lógica del pensamiento que, a través de aquélla, se transparenta en la conciencia de la Humanidad?» (1). Y ambos términos—racionalidad y libertad, constitutivos ambos, como veremos, del ser espiritual que evoluciona—, ¿no han de

(1) ZARAGÜETA.—*Henri Bergson*.—Madrid. *Revista de Filosofía*. Instituto «Luis Vives», núm. 1. p. 171.

traer aparejado el finalismo en el obrar? Un sujeto capaz de concebir ideas universales y que, además, es y se sabe libre, ¿no ordenará los elementos de su actuación y la misma evolución de su obrar hacia la consecución de unos fines contemplados en esos conceptos universales?

Esta idea de finalidad es precisamente la que nos faltaba para completar, en lo supraindividual, el concepto interpretativo de la Historia. De ella recibirá el sentido definido y el contenido que le son propios. Como dice el P. Elorduy: «la doctrina bergsoniana... tiene el mismo defecto de las ideas-fuerzas de Fouillée...: no recoge el elemento religioso de la procedencia de las ideas creadoras, y falta la orientación que necesariamente han de tener los héroes para realizar empresas universales y eternas. Imperio (auténtica historia cultural) es idea-fuerza y es energía; pero es idea-fuerza que viene de Dios y energía que ordena al mundo según la voluntad de Dios» (1).

Así pues, tanto la conciencia individual como la evolución histórico-social no pueden estar formadas por la sola tela de la *durée réelle* sino que necesitan de un contenido atemporal y de un orden de fines que cualifiquen a ese elemento medular que es el Yo en el orden individual y la Historia concreta en el supraindividual.

En la simplicidad de este yo—dice el mismo Berg-

---

(1) ELORDUY.—*La idea del Imperio en el pensamiento español.*—Madrid. Calpe. 1944, I, 13.

son—«nos podemos conocer absolutamente a nosotros mismos, y este absoluto se mezcla sin cesar con los fenómenos e, impregnándose de ellos, los penetra» (1).

Sintetizando los dos elementos podemos obtener de la experiencia de la filosofía actual una idea del orden histórico, antitética de la que nos ofrece la Interpretación materialista, concibiéndola como la duración de carácter espiritual, acumulativa e irreversible, que se desarrolla con vista a fines atemporales o eternos, es decir, respondiendo a un contenido concreto de ideales que la penetra, vivifica y da sentido en todos sus momentos y en todas sus obras.

(1) BERGSON.—*Essai*... Concl.

QUINTA PARTE

VITALIDAD ORGANICA Y VITALIDAD ESPIRITUAL

I.—EN EL HOMBRE: FUNCIONES VITALES

Hemos comparado en nuestra segunda parte la visión que del acontecer histórico nos da el Materialismo con los datos de la misma realidad histórica a través de sus más fuertes objeciones fundadas en aspectos parciales de la realidad. De este cotejo nos resultó insuficiente la teoría en cuanto que encontramos unos datos originales y primarios que excedían de sus categorías y se mostraban con una eficiencia propia e independiente.

Respecto del hombre, llegamos a la conclusión de que su organización guarda con la conciencia una relación de *condición*, pero no de causa. «Se advierte ello —resume Zaragüeta—no sólo en los procesos imaginativos, en los que la pura actividad asociativa de la conciencia es uno de los *datos inmediatos* de su vida interior, sino también en los procesos de sensibilidad (receptivos) o de motricidad (reactivos), en los que la pura actividad psíquica (atención) termina o inicia, respectivamente, el proceso fisiológico propiamente dicho» (1).

Buscando en una tercera parte los supuestos implí-

---

(1) ZARAGÜETA.—*Pedagogía...*, p. 105.

citos en la teoría, llegamos a apreciar su fondo mecanicista y a caracterizarla como un materialismo de tipo *eficientista*, es decir, que no admite más eficiencia que la de la materia.

En una cuarta parte, por fin, esbozamos una interpretación histórica a la luz de la filosofía actual haciendo, con ella, una crítica y superación de la Interpretación materialista que—concluímos—ignora las esencias espirituales del individuo y de la Sociedad en su desenvolvimiento histórico.

Cabe, no obstante, que el Materialismo se refugie en otra posición para hacer frente, subsistiendo, a la crítica en los sentidos indicados. Consistirá ésta en reconocer que, efectivamente, existe un orden espiritual, con una eficiencia propia, y por tanto, no reductible eficientemente al material, *pero reductible, en cambio, teleológicamente.*

El orden espiritual, los motivos superiores, existirían realmente, como hecho original, si se quiere, pero con una eficiencia y un significado *ordenados* a la conservación de la existencia material. Estaríamos ante un materialismo de tipo finalista que, como hemos visto, no coincide con lo que históricamente conocemos por Interpertación materialista de la Historia, pero que es, evidentemente, una forma sostenible y sostenida de Materialismo histórico. Además, en esta forma entendida, no está muy lejos de las concepciones de la filosofía actual en lo que éstas tienen de *pragmatistas, temporalistas* y *existencialistas.*

Si queremos lograr un juicio no sólo histórico sino, en general, teórico sobre el materialismo histórico, deberemos ahora, en una visión total, planteada en términos de finalidad, hacernos cargo de ese *interés vital* diferenciándolo del posible *desinterés vital* o *interés espiritual*, en el hombre primeramente (a través de sus funciones) y, después, en la misma naturaleza tomada globalmente.

Hombre y naturaleza pueden servirnos de objeto para una visión total de fines que llamaremos, en términos generales, *vitalidad orgánica y vitalidad espiritual*.

En el hombre distinguimos, ante todo, las funciones que llamaremos vitales (nutrición, defensa y reproducción orgánica), cuyo fin es asegurar el ciclo vital y la subsistencia del individuo. Para el ejercicio de estas funciones ha sido dotado el hombre de un sistema de instintos motores o impulsivos (aspecto eficiente) y de un hedonismo sensible o coronación placentera que constituye su aspecto atractivo.

El individuo realiza estas funciones muy a menudo sin más aliciente que el placer, pero a través de él logra la Naturaleza sus fines. Estamos ante un nuevo caso de heterogeneidad entre el fin humano del operante y el fin natural de la obra, entre el fin del sujeto y el de la Naturaleza.

Y no sólo este aspecto sentimental hedonista (ya psicológico) nos aparece como ordenado y subordinado al fin de la conservación de la existencia orgánica (material), sino que también en los demás productos de la

vida de la conciencia podemos encontrar una intencionalidad de defensa orgánica.

Como dice Zaragüeta, «no teniendo el animal, como el vegetal, vinculada su vida al trozo de tierra en que radica, necesita para la realización de sus funciones ponerse en condiciones de incorporarse los elementos del ambiente que sirvan a su subsistencia y de evitar los que pudieran atentar contra su integridad anatómica o normalidad funcional. Semejante adaptación se verifica cumplidamente por los movimientos musculares. Pero lo que da al movimiento del animal una virtualidad incomparable con lo que es capaz de lograr el reino vegetal, es precisamente la infinita variedad de direcciones en que puede ejecutarse, en primer lugar, gracias a la multiforme orientación que recibe de la sensación». Esta, a su vez amplía incalculablemente su área de acción cuando, por la *imaginación* y la *memoria*, traspone el presente y puede representarse y escoger objetos ausentes, pasados y aun futuros o futuribles. «Aun la misma *idea*—concluye Zaragüeta—, aparentemente desligada de todo interés biológico, le sirve cumplidamente cuando descubre y sistematiza las leyes del organismo y por ende las normas que tienden a asegurar y mejorar su subsistencia» (1).

Cuando nuestra actividad mental aparece hundida en el campo de lo subconsciente adopta las formas de *instinto* (pre-consciente) y de *hábito* (post-consciente)

(1) ZARAGÜETA.—*Pedagogía...*, p. 107.

cuya importancia para la economía animal es patente.

Así pues, sensación, imagen, instinto, hábito e idea podrían aparecernos al servicio de un interés biológico y su esencia más profunda ordenada a él. En este sentido se ha hablado de una *psicología biológica* que pondría de manifiesto el interés fundamental que para la vida orgánica reviste el desarrollo de la conciencia en sus dos aspectos cognoscitivo y afectivo.

Y no solamente pueden concebirse como ordenadas a la conservación del individuo (y de la especie a través de él), sino que, en el orden social, pueden interpretarse, según hemos visto, como instrumentos al servicio de una subsistencia económico-material.

Así, dice Stammler: «las maneras de concebir qué sea lo lícito y qué lo reprochable no son las mismas en una tribu nómada de pastores, para la que sólo existe el aprovechamiento de pastos en común, que las que se forja un labriego identificado con la propiedad privada individual; y éstas difieren, a su vez, de las del comerciante en gran escala o del artesano humilde» (1).

Y, si no nos detenemos en el aspecto estático de las condiciones naturales de un pueblo, sino en el dinámico de su evolución al filo del tiempo podríamos concebir, asimismo, la evolución de las ideas como su marcha de adaptación siempre al servicio de las nuevas condiciones económico-materiales.

Es congruente con esto, como hemos dicho, el *prag-*

(1) STAMMLER.—Ob. cit., p. 29.

matismo de la filosofía actual y su concepción de la idea como una estatificación artificial e irreal de la evolución continua de la naturaleza, con fines prácticos y técnicos.

Ahora bien, reconocido el interés biológico de la conciencia llegamos a la medula de la cuestión al preguntarnos si es *sólo ese* su interés o tiene la conciencia una significación independiente, y aun puede servir de fin supremo. Ante todo, la acción del animal, movido por sensaciones, imágenes, instintos, hábitos (y del hombre movido además por ideas), ¿se muestra en todo caso congruente con ese fin de la naturaleza a cuyo servicio parece estar?

Salta a la vista que no. Esta acción está de acuerdo, a veces, con el interés vital, pero en otras ocasiones lo excede considerablemente marchando en pos del hedonismo sensible (el caso, casi general, de comer con exceso sobre lo necesario), e incluso se ejerce en su contra, como en los vicios perjudiciales y aun suicidas. Corriente contraria representa, en la vida de los hombres, la del ascetismo que no sólo se abstiene de lo perjudicial y de lo excesivo sino que llega a cercenar lo indispensable.

La actividad del hombre, aun dentro del ejercicio de las funciones vitales, nos aparece con una libertad e independencia respecto del interés vital que la hacen inasequible para un teleologismo biológico.

Sintetizando la vida mental, en sus dos modalidades esenciales: la congnoscitiva y la afectiva, podemos se-

ñalar, en resumen, que ni todos nuestros conocimientos son biológicos ni nos es conocido todo nuestro funcionamiento orgánico. Ni ello es preciso para la vida, ya que el conocimiento es, además, una función neutral que no puede decidirnos a la acción si no es impulsado por la voluntad y matizado por un sentimiento favorable.

Por lo que respecta al sentimiento sucede, igualmente, que ni todo lo vitalmente interesante halla eco en nuestra sensibilidad afectiva ni todo sentimiento tiene un interés biológico.

En el seno de la vida orgánica individual del hombre, encontramos, pues, a través de sus funciones biológicas, una doble vitalidad—la orgánica y la de la conciencia—que nos aparecen (fuera de sus relaciones e interferencias) como dos variables independientes cuyo fin no converge rigurosamente ni, mucho menos, puede hablarse de una ordenación de la segunda a la primera.

II.—FUNCIONES DE RELACION

El hombre no es un sér cerrado sobre sí mismo, aislado, para el que no haya *otros* que se opongan a él como objeto a sujeto o como el Yo al tú. Como todos los seres vivientes, es capaz de salir de sí mismo y relacionarse con otros; tiene ventanas sobre la realidad que le permiten conocerla y reaccionar sobre ella.

En el hombre, por su espíritu, este factor relacionante es superior al de los demás seres vivientes. «El hombre—dice A. Brunner—trae consigo disposiciones para una germinación de la vida espiritual que sólo se van desarrollando en el co-existir con otros».

El animal, por ejemplo, es capaz de salir de sí mismo y conocer sensiblemente las demás cosas. Sin embargo, no las penetra, ni logra *vivir en ellas* como el hombre. El animal vive sobre sí, determinado en su obrar por las cosas y las circunstancias a las que no domina y en las que ve solamente su aspecto útil, beneficioso o perjudicial, reaccionando sólo sentimentalmente. Para el animal—como decía García Morente—la vida y las cosas son sólo un *qué hacer*, para el hombre son además, un *problema*. El hombre se entrega a

ellas para conocerlas, domina su circunstancia y es capaz de penetrarlas intelectualmente.

«Por lo espiritual—dice Minguijón—salimos de nuestro fuero interno para unirnos a todos los seres, para ser *quodammodo omnia.*»

Así pues, además de las *funciones vitales*, que hemos visto, encargadas de asegurar su ciclo vital, se darán en el hombre las *funciones de relación*, cuyo examen completará nuestra visión de la doble vitalidad orgánica y espiritual.

La relación determinada por esas funciones puede ser *objetiva, inter-subjetiva* y *religiosa*. Es decir, puede reconocer como objeto el mundo material, el mundo social y el sobrenatural de Dios.

Observemos el posible interés del hombre en el ejercicio de cada uno de estos tres órdenes de relaciones.

La primera relación, que hemos llamado *objetiva*, tiene lugar en cuanto el hombre penetra el mundo material que le rodea y adquiere de él un conocimiento que culmina en el conocimiento científico.

En este hecho hay que señalar, como indudable, un *interés vital*: el hombre, a través del conocimiento científico, domina al mundo material y, mediante la ciencia aplicada, lo pone a su servicio y se aprovecha de él. La ciencia se convierte así en técnica y sirve al interés vital del hombre.

Sin embargo, ¿no tiene la ciencia otro interés que éste de utilidad para la vida?

Es posible que no exista el científico totalmente des-

interesado, es decir, que en todas las obras de investigación pueda señalarse un interés humano, general o personal. A esto se refiere cuanto dijimos en nuestro capítulo de la segunda parte «Satisfacciones materiales e ideales espirituales». Esto, no obstante, nada prejuzga contra la existencia, aun en este orden de relaciones objetivas, de un *desinterés vital o interés espiritual* que se señala en la verdadera raíz de la *ciencia pura*, en la esfera del saber; y del *arte*, en el campo del hacer. Históricamente suelen ser unos los hombres que investigan científicamente la naturaleza y otros los que encuentran sus aplicaciones prácticas.

Y este interés cognoscitivo puro, móvil primordial de la ciencia, y el impulso creador, móvil del arte, son dos grandes categorías del interés humano que no cabe desconocer.

Se ha hablado mucho, en los intentos de fundar una ética independiente del orden religioso y, en general, en la filosofía moderna, de la *ciencia por la ciencia* y el *arte por el arte* como actividades autónomas y supremas, no sujetas a normas ni a fines trascendentes.

Hoy, la reacción religiosa ha llevado, en algunos medios, a una concepción antitética. Según ella, ciencia y arte, sólo podrán ser comprendidos en cada hombre dentro de su marco vocacional, de índole religiosa, y la misma filosofía podrá ser concebida de nuevo como *ancilla theologiae*. Es decir, todo interés espiritual deberá quedar reasumido por la suprema finalidad religiosa.

Sin embargo, parece claro que esta concepción no se ve libre de la ley pendular de la acción y la reacción.

¿Es necesario para afirmar la suprema finalidad religiosa que todos los fines espirituales queden *reasumidos* por ella, sin otra significación? Parece que no:

Objetivamente considerada, siempre resultará la filosofía, por ejemplo, servidora de la Teología, en cuanto que, rectamente dirigida, estará de acuerdo con sus verdades reveladas que le servirán, en todo caso, de puntos luminosos para no errar. Tomada, asimismo, la vida del hombre en conjunto, deberá aparecer ordenada a su supremo fin trascendente, y todas sus actividades (aun las científicas y artísticas) enmarcadas en un orden ético que se concibe (por Santo Tomás) como el movimiento de la criatura racional hacia Dios.

Pero esto no supone que en el ejercicio de esa actividad especulativa o artística no pueda el hombre entregarse a ella como fin adecuado.

Teologicamente hablando, la misma creación, en su conjunto, no tiene que aparecernos como un mero tránsito sin más valor en sí, sino como la obra de Dios, por El querida, realizada por un impulso de amor y en la que El mismo se complació.

Aun el entusiasmo por lo creado, por la Naturaleza, característica del Renacimiento, no debe considerarse como su significación peligrosa. No se olvide, además, que paralelamente, se dió un Renacimiento cristiano que recogió muchos elementos del Renacimiento en general, uno de los cuales es ese precisamente.

Ni se crea que estos elementos son originales del Renacimiento y fueron desconocidos en la Edad Media.

Como dice B. Ibeas: «el Renacimiento no tuvo muchos más elementos culturales que los que la especulación de los siglos XIII y XIV le hubo de transmitir en legado... En Roger Bacon encontramos el principio de la autonomía científica formulada tan gallardamente en el siglo IX por Escoto Eriugena. Fué el glorioso franciscano el que desligó por vez primera la investigación científica de toda traba y el que la aplicó a interpretar directamente «el libro de la Naturaleza» (1).

Y añade: «También la rehabilitación de la Naturaleza y el interés por la misma, modos críticos que parecen caracterizar a la filosofía renacentista, son de origen medieval, como nacidos al caluroso empuje de la explosión franciscana de amor a todo lo creado que, desbordada y rusiente, flameó primero en el primoroso y primitivo cuadro poético de las «Florecillas» y ha fulgurado después en cuantas obras de gran estilo ha llegado a plasmar la inspiración mística ortodoxa y herética» (2).

Tiene, pues, la creación un valor en sí, y no es ajeno a la inspiración cristiana el admitir un amor a lo creado y un interés cognostivo hacia ello que, si bien enmarcado en unas normas éticas, no tiene un mero valor de medio sino una auténtica significación del fin.

Este interés humano hacia la Naturaleza se escinde, en su aspecto cognoscivo, en dos órdenes que podemos

---

(1) IBEAS, B.—*Del Renacimiento a nosotros.*—*Rev. Acción Española.* T. VI, núm. 36, p. 567.

(2) Idem.—Id., p. 568.

llamar *real* (ciencias existenciales: geografía, historia) e *ideal* (ciencias puras). Y con ellos llegamos a encontrar y reconocer un aspecto de desinterés vital o interés espiritual en el seno de estas relaciones objetivas del hombre con el mundo material.

Con esto entramos en el segundo orden de relaciones que hemos apuntado: el *inter-subjetivo*. El hombre se relaciona con otros hombres. Su sociabilidad es superior a la de los animales inferiores a él. La facultad intelectual—ese tratar con esencias universales—le confiere la facultad de la palabra, base de esa superior sociabilidad. Y ella también le sitúa en el mundo del espíritu que—en frase de Minguijón—es naturalmente difusivo.

Max Scheller cita entre los criterios para apreciar la jerarquía de los valores al de la *partibilidad*: un valor es tanto más superior cuanto menos partible es. En los valores inferiores, por su vinculación a la materia, su difusión entraña división y mengua. Los valores espirituales, en cambio, pueden difundirse indefinidamente sin menoscabo alguno. El que transmite una idea o un consejo puede, por eso, conservarlos íntegros en su elenco espiritual. Aun más: las ideas son difusivas, es decir, *piden* difusión ya que, guardadas en el mismo sujeto, parecen sufrir una mengua en su eficacia o, como se dice vulgarmente, *no ver luz*.

Este carácter difusivo del espíritu es base de esa gran categoría entre las relaciones del hombre que es la intersubjetiva. Esta *toma de contacto*, o relación de unos

hombres con otros, tiene aún que realizarse a través de la materia (materia orgánica en el lenguaje, o materia física en artefactos y signos de expresión y relación); pero materia impregnada ya de espíritu, intencional, o con un valor significativo de carácter espiritual.

¿Cuál es el interés que mueve a esa relación?

Sería ocioso poner de relieve el interés vital de las relaciones sociales. Nadie lo ha expresado mejor que Santo Tomás: La necesidad de vivir en sociedad es superior para los hombres que para los demás seres vivos. Porque a los animales la Naturaleza les ha preparado alimentos, vestido y defensas. Nada de esto ha sido dado al hombre sino sólo la razón mediante la cual debe procurárselo. Pero no logrará éxito si no vive con otros en sociedad, en la que mutuamente se ayudan mediante la cooperación de todos (1).

Sin embargo, la relación social no entraña sólo este interés de cooperación. En las relaciones inter-subjetivas se da una entrega superior a la meramente utilitaria. Todos distinguen en la relación de amistad, por ejemplo, unos grados reales que se miden por el desinterés vital o, mejor, por su interés espiritual. Por muy mezclado que en la realidad se dé este segundo interes, por frecuente o por raro que sea, no cabe duda de que es una dimensión—la más profunda—de la relación social, que no cabe negar.

Tócanos, por fin, observar esta doble perspectiva en

(1) SANTO TOMAS.—*De Regimine Principum.* I, 1.

el tercer posible objeto de nuestra vida de relación: Dios, que estatuye la relación que llamaremos *religiosa.*

Esta relación, que adopta la forma de *culto,* no precisa de un intermedio material en el culto llamado *interior* que se ejerce desde el mismo espíritu recogido sobre sí mismo. Pero sí en el culto *exterior,* que precisa elementos materiales de culto, actitudes corporales, etc.

No se piense que en esta relación no se puede señalar también un interés vital. «Tal sucede—escribe Zaragüeta—cuando se considera utilitariamente a Dios como el sér capaz de asegurarnos el logro de nuestros afanes por encima de las insuficiencias o deficiencias de nuestro saber o de nuestra técnica, y de prolongar nuestra vida en una interminable más allá de la muerte; o cuando, en la vida social, se utiliza la creencia religiosa como simple freno custodio del orden jurídico vigente» (1).

Así, a primera vista, y muy en especial entre los primitivos de todas las edades, el espectáculo de lo que fueron las religiones y aún son muchas nos aparece como bien humillante para la razón humana por su tejido de aberraciones, sin más valor que el supletorio para la inteligencia y al servicio de sus necesidades y pasiones.

Esta religión utilitaria, que Bergson llama *estática,* es concebida por él, en su obra *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión* del siguiente modo: «El hom-

(1) ZARAGÜETA.—*Pedagogía...,* p. 221.

bre—dice—es el único animal cuya acción se halla mal asegurada, que vacila y tantea, que concibe proyectos con la esperanza de acertar y el temor de fracasar. Es el único que se siente sujeto a la enfermedad, el único también que sabe que debe morir. El resto de la Naturaleza se desenvuelve en medio de una tranquilidad perfecta... Más aún: De todos los seres que viven en sociedad, el hombre es el único que puede desviarse de la línea del interés social, cediendo a preocupaciones egoístas cuando se halla comprometido el bien común; en todo el resto del mundo, el interés individual se halla inevitablemente coordinado o subordinado al interés general... El hombre no puede ejercitar su facultad de pensar sin representarse un porvenir incierto, que despierte su temor y su esperanza...

«De aquí surge la Religión estática, que es una reacción defensiva de la Naturaleza contra lo que haya de deprimente en el individuo y de disolvente para la Sociedad en el ejercicio de la inteligencia» (1). «Su fin no es más que vincular al hombre a la vida y el individuo a la Sociedad, contándole historias comparables a las que mecen a los niños en la cuna».

Esto no quiere decir que, aun entre estas religiones, falte un elemento espiritual. Este se da a partir del mismo hecho religioso en cuanto trasciende del mundo sensible y concibe un Sér con unas virtudes y unas propiedades abstractas. Por eso nos hemos apoyado en su

(1) BERGSON.—*Les deux sources de la Morale et de la Religion.*—París. Alcan, 1932, págs. 218 y 225.

existencia, y en su existencia entre los primitivos, para oponernos, en el capítulo segundo de la II parte, a su simple reducción al factor económico-material.

Pero admitiéndose su carácter espiritual y objetándose sólo su ordenación final al interés orgánico o material, fuerza es reconocer este carácter utilitario-defensivo en el espíritu de muchas religiones inferiores y aun en el modo de concebir y profesar muchas gentes las religiones superiores.

Distingue Bergson, sin embargo, entre la Religión estática y la *dinámica*. Esta se caracteriza por un hecho de la más pura espiritualidad que se eleva—sólo él perfectamente—sobre todo interés vital. Este hecho—que es para Bergson el misticismo—transporta el alma a un nuevo plano de vida.

«Sacudida en sus profundidades—dice—por la corriente que va a exaltarla, el alma deja de girar sobre sí misma, burlando por una vez la ley que pretende condicionar mutuamente, en forma circular, a la especie y al individuo. Entonces se detiene, como si escuchara una voz que la llama. Luego se deja conducir, en línea recta hacia adelante» (1).

«Le basta para eso sentirse penetrada, sin perder con ello su personalidad, por un ser inmensamente más poderoso que ella, como el hierro por el fuego que lo enrojece. Su adhesión a la vida será en adelante su inseparabilidad de este principio, gozo en el gozo, amor de lo

---

(1) BERGSON.—*Les deux sources...*, p. 245.

que no es sino amor. Se otorgará por añadidura a la Sociedad, pero a una Sociedad que será la Humanidad entera, amada con el amor del que es su principio. La confianza que la Religión estática aportaba al hombre se hallaría de este modo transfigurada: no más preocupación por el porvenir, ni más retorno inquieto sobre sí mismo...» (1).

Pero este fenómeno superior, de puro interés religioso, que Bergson define como místico, no es preciso relegarlo a «algunas almas privilegiadas». Puede decirse que ese afán de elevación desinteresada a la Causa trascendente de todas las cosas impregna el espíritu de alguna Religión, cuya plena vivencia lo inspira, en más o en menos, en sus adeptos.

Tal es el caso del Cristianismo, en cuyo seno—dice el mismo Bergson—es donde se da, además, el misticismo completo (2).

Los teólogos cristianos distinguen todavía dentro del amor de Dios como fin, lo que llaman amor de *concupiscencia*, del amor de *benevolencia*. En el primero late aún un elemento egoísta en cuanto siente en su ejercicio un complemento, apoyo y satisfacción de sí mismo. El segundo, en cambio, es la entrega total en la que sólo vive y alienta el objeto amado.

Con estos grandes rasgos hemos diferenciado y encajado en el hombre, a través de sus funciones, la do-

(1) BERGSON.—*Les deux sources...*, p. 226.

(2) Idem.—Id., p. 243.

ble vitalidad orgánica y espiritual que— como dice Zaragüeta—, ni se implican mutuamente ni convergen rigurosamente (como en el caso del que sacrifica su vida por ideales considerados como superiores a ella)» (1).

¿Cuál para cuál? Contra la tesis de un materialismo finalista cabe considerar esos momentos de desinterés vital como la razón última de ese proceso circular de condicionamiento vital, como su verdadero fin espiritual.

«En definitiva—concluye Zaragüeta—, el organismo no puede menos de considerarse inferior y, por lo tanto, subordinado a la conciencia en su plano de idealidad, cuya elaboración y contemplación constituyen el supremo objetivo de la vida humana» (2).

---

(1) ZARAGÜETA.—*Pedagogía*..., p. 108.

(2) Idem.—Id.

III.—EN LA NATURALEZA

Para completar esta visión sintética que hemos desarrollado en el hombre, cabe, por fin, esbozarlo en la Naturaleza.

¿Puede considerarse a ésta como un todo sin más finalidad que la inmanente de conservarse sobre la existencia mediante una perfecta economía y ordenación de elementos a este fin?

A poco que se medite sobre su complicación, su despliegue siempre variado de posibilidades, su pluralidad de especies, su lujo y superabundancia vital, se verá la pobreza de tal concepción. Y se podrá llamar con Proudhon a la filosofía natural del Materialismo *filosofía de la miseria.*

Ravaisson, más atinadamente, presentó el Universo como la experiencia exterior de una realidad que, vista desde dentro de sí misma, se nos presenta como un don gratuito, como un gran acto de liberalidad y de amor (1).

Si aplicamos a cuanto existe la pregunta angustiosa

---

(1) Vid.: RAVAISSON.—*Rapport sur la Philosophie en France.*

de la filosofía actual: ¿por qué existe el sér y no más bien la nada (1), sin duda que no podremos contener la respuesta, sea cual fuere, en los términos de una concepción existencial y primaria como la del Materialismo, cerrado a fines trascendentes.

El mismo hecho de que se dé el sér y no la nada no se conciliará después con la estrechez de una simple finalidad de conservación existencial. Todo ello carecería así de sentido, y la filosofía debe buscar, ante todo, el sentido del sér.

---

(1) Vid.: HEIDEGGER.—*¿Qué es la Metafísica?*—*Rev. Cruz y Raya* núm. 3.

IV.—CONCLUSION

Hemos llegado al cabo de nuestra investigación:

De nuestra segunda parte, en que cotejamos la Interpretación materialista con la realidad histórica misma, pudimos deducir la insuficiencia de la teoría para abarcar, dentro de sus límites, la complejidad de elementos de la realidad. Muchos de éstos nos aparecieron radicalmente distintos del factor económico-material y con un carácter original y primario que los hacía inasequibles a la reducción mediata o inmediata que pretende el Materialismo.

Como concluye Xenopol, «el hombre se ve naturalmente impulsado a satisfacer varias necesidades, completamente independientes unas de otras, aun cuando en relaciones mutuas, y, por consiguiente, que mutuamente se influyen. Esas necesidades de existencia humana son todas causas últimas e irreductibles: La de conservación individual (económico-material), la de conservación de la especie (procreación), la de conocer la verdad (tendencia intelectual), la de penetrar el misterio del Universo (tendencia metafísica), la de admirar la belleza (estética), la moral, la religiosa... Todos esos instintos fundamentales de nuestro sér no derivan unos

de otros. Son constitutivos primordiales de nuestra existencia» (1).

Presentándose como motivos a la voluntad podemos reunirlos en dos grupos generales, que serían los que corrientemente llamamos superior e inferior, según su vinculación a la materia y a la acción de carácter inmediato. Pero en las motivaciones concretas—hemos visto—no suelen darse estos caracteres en puridad sino en una complicada mezcla en que, únicamente, podrá señarse el predominio de alguno. En ellas los motivos superiores, además de pesar como tales motivos, tienen una acción *formadora* que actúa de modo permanente en la educación humana y predetermina, en cierto modo, y da sentido a los problemas y a las soluciones de cada hombre en su vida.

Llegamos—pues—con Stammler al resultado de que esta concepción de la vida social e histórica no alcanza la mira propuesta: desentrañar la ley suprema por que se rige la vida social humana; y que sus afirmaciones—esquemáticas e inadecuadas—conducen por fuerza, desenvueltas consecuentemente, a contradicciones y obscuridades».

Pasando, en nuestra tercera parte, a considerar el Materialismo histórico en sí mismo, para averiguar sus supuestos implícitos, lo caracterizamos como punto de confluencia de la filosofía idealista y de la ciencia positivista de su tiempo, cuyo denominador común es el racionalismo.

---

(1) XENOPOL.—Ob. cit., p. 496.

«El marxismo—resume H. de Man—es hijo del siglo XIX. Sus orígenes remontan a la época en que el conocimiento intelectual, que habían inaugurado el humanismo y la reforma, alcanzó su apogeo en el método de pensamiento del racionalismo».

Esta tendencia general racionalista exigía—para lograr una explicación racional exhaustiva de la realidad—llegar a esos primeros elementos o *naturalezas simples*, clara y distintamente cognoscibles, de que ya habló Descartes. Y para conseguirlo había—como es regla también del Discurso del Método—que *dividir las dificultades* o reducirlas hasta esos primeros elementos simples. Congruente con ello, la Concepción materialista reduce en el campo de la Historia los fenómenos que llama de *superestructura ideal* a la subyacente *estructura económica* y ésta al esfuerzo inmediato de la *producción material*. La evolución de la Naturaleza (aprehensible por la ciencia) y el esfuerzo primario del hombre por sostenerse sobre ella satisfaciendo las necesidades materiales, serán la verdadera causa del proceso histórico y la clave de la evolución social.

Y esta interpretación, así concebida sobre un fondo mecanicista, nos ha resultado constitutivamente incapaz de captar el ente histórico desde el momento que ignora la realidad espiritual, reconocida por nosotros como medula del proceso histórico. La duración real y acumulativa, propia de esta realidad, resultó inasequible para una concepción mecanicista sobre patrones del mundo de los cuerpos.

La filosofía actual nos ha servido para encontrar estos fallos capitales de la Interpretación materialista de la Historia. Ante todo, con su descubrimiento de la *contingencia* del hecho histórico, que lo constituye en realidad y estudio independiente imposible de *sistematizar*, es decir, de reducir al orden de la ciencia, e inadecuado para sus métodos.

En segundo lugar, con su hallazgo en el sér humano de lo que hoy se llama *temporalidad*, que hace *concebirlo* como realidad *in fieri*, es decir, constitutivo de una realidad histórica. (¡Nos aparece hoy ya tan lejano el actual *Dasein*—arrojado concreto a la existencia—del *Espíritu absoluto* del Idealismo!)

En tercer lugar, y sobre todo, con su previo reconocimiento de una realidad espiritual, irreductible a otra cualquiera, y con un modo de durar exclusivo de ella.

De acuerdo con estas líneas, hemos tratado de esbozar, en una cuarta parte, una concepción de la Historia de acuerdo con los elementos originales de la filosofía actual. En ella se captaría al hombre en su esencia espiritual y, en torno a él, y como una proyección de su modo de durar, se concebiría el producto social e histórico supra-individual como un proceso acumulativo.

Por este procedimiento, que parte de los datos de la realidad individual, social e histórica, llegamos a conclusiones inversas a las del Materialismo histórico. «Este es—como dice Jaspers—el más conocido ejemplo de análisis sociológico. Por sus investigaciones se adquie-

ren determinados conocimientos particulares y relativos. Pero el hombre, en cuanto tal, se pierde siempre en este pretendido saber» (1).

Hemos añadido, sin embargo, a esa concepción histórica un capítulo—la dirección del ente histórico—que rebasa el marco ideológico de la filosofía actual y aún parece oponerse a alguno de sus dogmas, como el de la *finitud original* o no trascendencia de la existencia concreta y limitada. No obstante, tampoco es esto ajeno a un desenvolvimiento imparcial y abierto a la realidad de sus principios latentes.

La misma realidad espiritual—en ella recuperada—nos sugiere, con sus ideas universales y trascendentes, la posibilidad de una *finalidad espiritual* que sirva de norte u objetivo al obrar del hombre y de la sociedad en su evolución histórica. Objetivo que sería el único que tendría razón de verdadero fin, contra los que propone la filosofía implícita en el Materialismo histórico, y depararía una auténtica *substancia espiritual* a la evolución social e histórica.

Y añadimos este capítulo a las aportaciones de la filosofía actual porque, para una concepción de la Historia y para una filosofía integrales, no basta con centrar el problema en el hombre y en su historicidad concreta como pretende hoy la analítica existencial del *Dasein*. Es preciso mirar por encima de él, trascenderlo, para apreciar sus relaciones ónticas; para, enmarcándo-

(1) JASPERS.—Ob. cit., IV, 1 A.

lo en ellas, dar un sentido a su existencia y a su Historia.

Si no se completa de este modo, la filosofía actual puede ir a dar, como ocurre a sus últimas representaciones, en un nuevo inmanentismo, esta vez de carácter irracionalista. Y, en el campo de la interpretación histórica, esa finitud y *mundaneidad*, resultados de lo que llama Delp «imperativo del hombre moderno de bastarse a sí mismo», pueden hacer que se caiga de nuevo en una concepción ajustada al existente concreto, no trascendente de él, que, si no sería ya de raíz materialista, estaría muy cerca de ella.

Esto es lo que presta interés actual al tema que hemos tratado completándolo después con una visión general que se haga cargo en el hombre (a través de sus funciones), y en la Naturaleza, de esa doble vitalidad orgánica y mental; y diferencie claramente el interés vital del interés espiritual donde éste exista. Con ello dimos cima al tema que hemos pretendido dilucidar así, de un modo a la vez crítico y constructivo.

La importancia del tema de la Historia resalta hoy sobre todos los de nuestro momento cultural. La vida de los hombres en la biografía, y el desenvolvimiento concreto de la sociedad en la Historia, son los temas que hoy apasionan. El hombre, tras los sistemas absolutos de la Razón pura, sintió la angustia de su finitud que, como dice Kierkegaard, «surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis de todo, la libertad fija la

vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse» (1).

Y hoy se pregunta el hombre apasionadamente por el sentido de su sér y de su vida, y por su inserción en el mundo. Por aquí parece, pues, que ha de empezar la filosofía de nuestro tiempo, porque ese es un problema, sin olvidar el orden de cosas trascendentes al hombre mismo.

Como dice Delp, «tal como están hoy las cosas, para mover a los hombres no queda otro camino en lo filosófico que llevarlos al verdadero conocimiento de su existencia. Por esto la filosofía de hoy tiene que ser, al menos en su punto de partida, filosofía de lo humano» (2).

Nuestra época, además, ofrece las mejores condiciones para la formación de un pensamiento histórico:

Los períodos de régimen histórico estabilizado, fieles a una *Weltanchauung* a la que orgánicamente se ordenan, no suelen ser capaces de crear una concepción de la Historia, en cuanto que lo histórico no tiene para ellos un verdadero significado que desvíe hacia sí su atención fija en los ideales objetivos de su mundo.

En cambio, las épocas en que cae total o parcialmente un régimen histórico y se sustituye por otro son propicias al nacimiento de la filosofía de la Historia. Lo histórico empieza a tener significación para los hom-

---

(1) KIERKEGAARD.—*El concepto de la angustia.*—B. Aires. *Austral*, 1934, II, 2.

(2) DELP.—Ob. cit., p. 43.

bres de esas épocas que han visto en crisis el dominio atemporal de sus concepciones universales.

Un período semejante han constituído los últimos siglos para la cultura europea. Y, en efecto, en ellos empezó el hombre a preocuparse por la teoría de la Historia. Sin embargo, el racionalismo (que era la concepción universal que nacía) inspiró estas construcciones historiosóficas invalidándolas en sus resultados.

«En este período—dice Berdiaeff—la razón humana intenta constituirse en árbitro sobre los misterios de la Creación y de la Historia de la Humanidad.» Al suceder esto se abandona realmente lo histórico. El Iluminismo niega así lo histórico como realidad específica y lo descompone sometiéndolo a tales operaciones que llega a perder su integridad. La visión racionalista ignora el elemento temporal, existencial y alógico del ente histórico; y, de este modo, sus sistemas de filosofía de la Historia son los más lejanos a la auténtica realidad histórica.

En esta época precisamente nos ha aparecido el Materialismo histórico como la culminación de estas concepciones racionalistas sobre la Historia. Según Berdiaeff, únicamente el Materialismo histórico, con su veto a toda tradición y a cualquier precepción de carácter sagrado en la Historia, lleva la rebelión contra lo histórico hasta su límite extremo. En la ideología del Materialismo económico el proceso histórico aparece disecado y completamente desprovisto de espirituali-

dad. «Yo opino—dice—que el mérito negativo de esta teoría es muy grande porque con él desaparecen todas las tendencias semiideológicas de los siglos XIX y XX, encerrándonos en el siguiente dilema: aceptar el misterio de la inexistencia, hudiéndose en el vacío, o bien regresar al oculto destino humano, conciliarse con lo más hondo de las tradiciones, después de atravesar todas las tentaciones, todas las debilidades de nuestra época destructora, crítica y negativa» (1). Fundamentalmente la labor del Materialismo histórico consiste en llevar a su término el proceso de *deshistorificación* de la Historia.

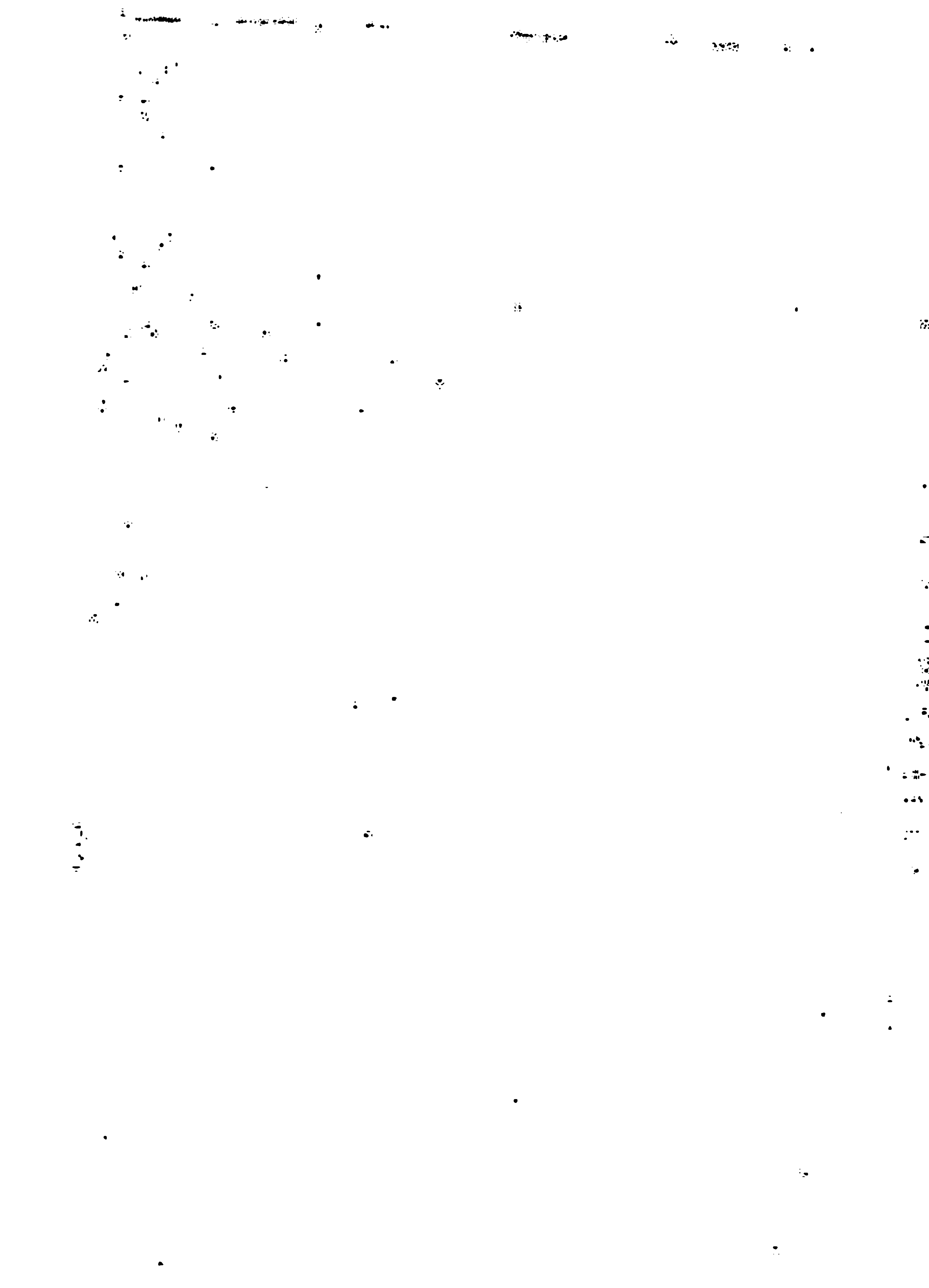
Nuestro tiempo ha reaccionado contra el Racionalismo como concepción universal. Con ello hemos vuelto los ojos con respecto a cuanto había desechado la ilustración. Las tradiciones históricas, los mitos, el oculto y profundo sentido de la Historia, grabado en el alma de los hombres y en el desenvolvimiento de las colectividades, vuelven a ser para nosotros temas del más vivo interés. La Historia ha vuelto a aparecernos como un desarrollo siempre nuevo de posibilidades ocultas e impenetrables cuyo misterio es el de nuestra misma existencia.

Tras los cambios de régimen histórico sufridos, nuestros ojos están más abiertos que nunca al problema de lo histórico. Pero, libres del afán sistematizador y es-

(1) BERDIAEFF.—*El sentido de la Historia*.—Barcelona. Araluce, 1943, p. 18.

cientista del Racionalismo, podemos ahora valorar en su verdadera significación existencial el ente histórico. E integrarlo, además, con los nortes fijos y atemporales que daban su sentido a las épocas históricas, para, sobre ellas, elevarnos al sentido general de la Historia Universal.


BIBLIOGRAFIA



(Dada la índole y extensión del tema, me limito a una breve reseña de la bibliografía que me parece más interesante para su comprensión y estudio.)

BANDINI, L.—*Uomo e Valore.*—Torino, 1942.

BARANOWSKI, T.—*Los Fundamentos teóricos del Marxismo.*—Madrid, 1915.

BARBAGALLO.—*Che cosa è il materialismo storico.*—En *Nuova Rivista Storica.*—Nov.-Dic. 1924, p. 585.

BARTH, P.—*Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.* Leipzig, 1922.

BERDIAEFF.—*Una Nueva Edad Media.*—Barcelona, 1933.
El sentido de la Historia.—Madrid, 1943.
El Cristianismo y el problema del Comunismo.—Madrid, 1936.
La Destination de l'Homme.—París, 1935.

BERGSON, H.—*Essai sur les donées inmédiates de la Conscience.*—París, 1906.
Matière et Mémoire.—Idem, 1908.
L'Evolution Creatrice.—Idem, 1911.
L'Energie Spirituelle.—Idem, 1930.
Les deux sources de la Morale et de la Religion.—Idem, 1932.
La pensée et le mouvant.—Idem 1934.

BOUKHARINE.—*La Théorie du Matérialisme Historique.* París, 1921.

BRUNNER, A.—*Ideario Filosófico.*—Madrid, 1940.

BUYLLA.—*Nociones de Economía.*—Barcelona, 1901.

CAREY, H.—*Principes of social science.*—Filadelfia, 1858.

CARLI, F.—*Note sulla concezione materialistica della Storia.* Roma, 1903.

Lo scisma socialista e la funzione dell'individuo nella storia.—Idem, 1904.

Kidd, Loria e la funzione sociale della religione.—Idem, 1904.

Le dottrine sociologiche.—Padua, 1925.

COSENTINI, F.—*La sociologia de G. B. Vico.*—Savona, 1899.

La riforma dell'instruzione e le scienze sociali.—Palermo, 1902.

Genesi ed evoluzione dei fenomeni sociali.—Torino, 1912.

CROCE, B.—*Materialisme Historique et economie marxiste.* París, 1901.

DE GREEF, G.—*Le transformisme social. Essai sur le progrés et le regrés des sociétés.*—París, 1891.

Evolution des croyances et des doctrines politiques. París, 1895.

Précis de Sociologie.—París, 1909.

Arts. Annales del'Institut Internationel de Sociologie.

DE ROBERTY.—*Le Psychisme sociale.*—Paris, 1897.

DRIAULT, D.—*Vue Générale de l'Histoire de la Civilitation.*—París, 1908.

ELEUTHEROPULOS.—*Sociologia.*—Madrid, 1911.

ENGELS.—*El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.*—Valencia, 1915.

Socialismo Utópico y Socialismo Científico.—Idem ídem.

FANFANI.—*Catolecesimo e Protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo.*—Roma, 1934.

FELDHAUS.—*Die Technik der Antike und des Mittelalters.* 1931.

FERRARI, G.—*La teoria dei periodi politici.*—Milán, 1874.

FLÜGEL, O.—*Idealismus und Materialismus der Geschichte.*—*Langensalza,* 1898.

FEUERBACH.—*Das Wesen des Christentums.* 1841.

FREYER, H.—*La Sociología como ciencia de la realidad.*— B. Aires, 1944.
Introducción a la Sociología.—Madrid, 1945.
GARCIA MORENTE.—*Ideas para una Filosofía de la Historia de España.*—Madrid, 1943.
Fundamentos de Filosofía.—Madrid, 1943.
GUYAU, A.—*La Philosophie et la Soziologie.*—París, 1913.
HEGEL.—*Phaenomenologie des Geistes.*—Ed. 1907.
Enziclopaedie der philosophischen Wissenschafften im Grundrisse. 1905.
Philosophie der Geschichte.—Ed. (Reclam), 1907.
HEIDEGGER.—*Sein und Zeit.*—Halle, 1927.
¿Qué es la Metafísica?—Art. en *Cruz y Raya* 3.
HEIDER, W.—*Die Geschichtslehre von K. Marx.*—Berlín, 1931.
HINZE.—*Ueber Individualistische und Kollektivistische Geschichtsauffassung-Historische Zeitschrinft* 78. 1896.
HÖFFDING, H.—*Kierkegaard.*—Madrid, 1930.
JASPERS.—*Ambiente espiritual de nuestro tiempo.*—Madrid, 1933.
KIDD, B.—*L'Evolution sociale.*—París, 1896.
KIERKEGAARD.—*El concepto de la Angustia.*—B. Aires, 1934.
Die Tagebücher.—Insbruck, 1923.
LABRIOLA, A.—*Socialisme et Philosophie.*—París, 1899.
Essai sur la Conception Materialiste de L'Histoire.— París, 1897.
Del Materialismo Histórico (Dilucidación preliminar). Valencia, S/f.
LANGE.—*Historia del Materialismo.*—Madrid, 1903.
LEVI, A.—*Una interpretazione del Materialismo Storico.*— Riv. di Filos.ª, II de 1931.
LORIA, A.—*La Sociologia, il suo compito, le sue scuole.*— Verona, 1900.
Analisi della Proprieta Capitalista. 1889.
Il Capitalismo e la Scienza. 1901.
Le basi Economiche della Constituzione Sociale. 1902.
MACKSEY.—*Argumenta Sociologica.*—Roma, 1918.

MAGNINO, B.—*Historia de la Sociología.*—Madrid, 1943.
MARCK, S.—*Hegelianismus und Marxismus.* 1921.
MARX, K.—*Komunistisches Manifest.* 1848.
Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. 1852.
Zur Kritik der politischen Oekonomie. 1859.
Das Kapital. 1867.
Die Klassenkaempfe in Frankreich. 1895.
Revolution und Contrarevolution in Deutschland. 1896.
Der historische Materialismus. Die Frühschriften.—Leipzig, 1932.
MATTEUZZI.—*Les facteurs de l'Evolution des Peuples.*—París, 1900.
MAX SCHELER.—*De lo Eterno en el Hombre.*—Madrid, 1940.
Etica.—Idem, 1941.
METSCHNIKOFF.—*La Civilization et les grandes fleuves historiques.*—París, 1889.
MINGUIJON, S.—*Los Intelectuales ante la Ciencia y la Sociedad.*—Madrid, 1941.
MONDOLFO, R.—*Il Materialismo Storico in Federico Engels.*—Roma, 1912.
Sulle orme di Marx.—Bologna, 1920.
NOVICOW, J.—*Les luttes entre les sociétés humaines.*—París, 1893.
Critique du Darvinisme social.—París, 1910.
PARETO.—*Trattato di Sociologia generale.* —Florencia, 1916.
Les Systémes Socialistes.—París, 1902.
PATTEN.—*The theorey of social forces.*—Filadelfia, 1895.
PLECHANOV.—*Problemas de evolución en la Historia contemporánea.*—Leningrado, 1925.
PLENGE.—*Marx und Hegel.* 1911.
POSADA, A.—*Sociología contemporánea.*—Barcelona, 1904.
Principios de Sociología.—Madrid, 1908.
Prólogo a la obra de SELIGMAN *La Interpretación Económica de la Historia.*—Madrid, 1929.

RAZUMOVSKIJ.—*Curso teórico de Materialismo Histórico*.—Moskova, 1924.
RICKERT.—*Ciencia Cultural y Ciencia Natural*.—B. Aires, 1943.
SCHMOLLER.—*Principes de Economie Politique*.—París, 1908.
SCHWEIGER. — *Lerchenfeld. Kulturgeschichte*. — Viena, 1907.
SELIGMAN.—*La Interpretación Económica de la Historia*.—Madrid, 1929.
SIEVEKING. — *Historia Económica Universal*. — Madrid, 1941.
SIMMEL, G.—*Ueber soziale Differenzierung*.—Leipzig, 1890.
Sociología —B. Aires, 1939.
Lebensanschauung.—Leipzig, 1922.
SOMBART.—*Il Capitalismo moderno*.—Firenze, 1925.
SPANN, O.—*Filosofía de la Sociedad*.—Madrid, 1933.
Historia de las Doctrinas Económicas.—Madrid, 1941.
STAMMLER, R.—*Economía y Derecho según la Concepción Materialista de la Historia*.—Madrid, 1929.
Die materialistische Geschichtsauffassung. — Gütersloh, 1921.
El origen del Derecho.—Madrid, 1936.
STEIN, L.—*Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*. 1842.
TARDE, G.—*La Sociologie*.—París, 1898.
Les Lois de l'Imitation.—París, 1890.
TAWNEY, R. H.—*La Religion en el orto del Capitalismo*. Madrid, 1942.
TONNIES, F.—*Gemeinschaft und Gesellschaft*.—Leipzig, 1887.
VORLÄNDER, K.—*Kant und Marx*. 1925.
WARD, L.—*Dynamic Sociology*.—N. York, 1883.
Compendio de Sociología.—Madrid, 1929.
Valencia, S/f.

WINIARSKI. — *L'Enseignement de l'Economie politique pure et de la mécanique.*—París, 1901.

WORMS, R.—*Organisme et Société.*—París, 1896.

Philosophie des sciences sociales.—París, 1903.

Artcs. en *Annales de l'Institut Internationel de Sociologie.*

WUNDT.—*Grundriss der Psychologie.*—Leipzig, 1900.

XENOPOL.—*Teoría de la Historia.*—Madrid, 1911.

ZARAGÜETA.—*La intuición en la filosofía de H. Bergson.* Madrid, 1941.

Fundamentos de Filosofía.—Vid. G.ª MORENTE.


INDICE

Págs.

TERCERA PARTE

CUARTA PARTE

QUINTA PARTE